Народна творчість та етнографія

Ethnologie française — Французька етнологія

спецвипуск 6/2006

Журнал присвячений Франції, репрезентує спільний проект українських науковців ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, зокрема його директора — академіка НАН України, професора, доктора історичних наук Ганни Скрипник та головного редактора журналу "Ethnologie Francaise", відомого французького етнолога доктора філологічних наук, професора Жана Кюїзеньє.
Йому належить концепція журналу та авторський ілюстративний матеріал, представлений у д аному номері.
За двома рубриками "З історії та сучасності французької етнології" та "Проблеми національної та релігійної ідентичності" читачі зможуть ознайомитися з історією та сучасним станом досліджень французьких етнологів, з найбільш актуальними проблемами європейської науки.
У перекладених статтях, авторами яких є відомі французькі науковці, порушуються питання, надзвичайно важливі і для нашої держави, такі як музеї та суспільство, самобутність та громадянство, національна ідентичність та націоналізм, регіональні ідеї в сучасній Франції, регіональні культури та їх визнання (зокрема Французька Басконія, Бретань). Особлива увага звертається на вимоги сьогодення та на перспективи розвитку етнології та суспільних наук у сучасному світі.

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
National Academy of Sciences Ukraine
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ ТА ЕНОЛОГІЇ
ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО
Rylsky Institute of Art studies, Folklore and Ethnology
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМ. Т. ШЕВЧЕНКА
T. Shevchenko Kyiv National University
МІЖНАРОДНА АСОЦІАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ ЕТНОЛОГІВ
International Associaton of Ukrainian Ethnologists

ISSN 01306936
Індекс 74328
Рік заснування 1925
Виходить раз на два місяці

ЗАСНОВНИКИ ЖУРНАЛУ

Національна академія наук України
Інститут мистецтвознавства, фольклористики та енології ім. М. Т. Рильського

Редакція не завжди погоджується з авторами статей

Адреса редакції
01001 Київ-1, вул. Грушевського, 4
тел. 278-16-36
E-mail: etnolog@etnolog.org.ua
htpp://www.etnolog.org.ua

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації.
Серія КВ. № 649 від 25.05.94

Формат 60×84/8, 205×290мм
умов вид. арк. 16,0
наклад 1000 прим.



Ethnologie française — Французька етнологія

Україна — Франція

З історії та сучасності французької етнології

Проблеми національної та регіональної специфіки

Етнологія міста

Переклади з французької:
Л. Вахніна, Т. Дурманенко, Ж. Малишевська, І. Іванов, В. Абрамова, І. Тимченко, Я. Шкварець

Les notres auteurs

Dans l'ordre du nouveau sommaire:

Jean Cuisenier
Directeur de Recherche au Centre national de la Recherche scientifique
Directeur de la revue Ethnologie française
24 Les Passereaux
Domaine Saint françois
78170 La Celle Saint Cloud
jean.cuisenier@wanadoo.fr

Monsieur Pierre Bidart
Professeur au Département. d'Ethnologie
Université de Bordeaux 2
3 ter Place Victoire
33 000 Bordeaux
Bidartpierre@aol.com

Monsieur Christian Bromberger
Professeur à l'Université Aix-Marseille I-CNRS
Institut d'Ethnologie méditérranéenne comparée
5 rue du Château de l'Horloge
BP 647
13 094 Aix en Provence Cedex 2
bromberg@newsup.univ-mrs.fr

Monsieur Jean-Marie Privat
Professeur à l'Université de Metz — Faculté des lettres Lettres
Ile du saulcy
57 045 Metz
jmprivat@univ-metz.fr

Monsieur Philippe Mairot
Conservateur et directeur du
Musée des Techniques et Cultures comtoises
Anciennes Salines
39110 Salins-les-Bains
contact@salins-les-bains.com

Monsieur Jean-François Gossiaux
Directeur d'Etudes a
l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales
54 boulevard Raspail
75006 Paris
gossiaux@msh-paris.fr

Monsieur Maurice Agulhon
Ancien professeur au Collège de France
6 rue Victor Hugo
30400 Villeneuve Les Avignon

Monsieur Gérard Collomb
Chargé de recherche au CNRS
Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain
Laboratoire des Institutions
et organisations sociales
54 boulevard Raspail
75006 Paris
collomb@msh-paris.fr

Monsieur Ronan Le Coadic
Maître de conférences
IUFM de Bretagne
1 rue T.-Ribot
BP 2249
22022 Saint-brieuc
ronan.le.coadic.@breizh.net

Monsieur Fanch' Postic
Université de Brest
Centre de recherche breton et celtique
20 rue Duquesne
BP 814
29 285 Brest cedex
fpostic@club-internet.fr

Monsieur Georges Ravis-Giordani
Professeur émérite de l'Université de Provence
Hameau de Pruno
20238 MORSIGLIA
ravis@up.univ-aix.fr

Madame Anne Monjaret
Ethnologue, Chargée de recherche
au CNRS
Centre de Recherche sur les Liens sociaux
Université de Paris 5-René Descartes
45 rue des Saints Pères
75270 Paris cedex 06
anne.monjaret@paris5.sorbonne.fr

Адреси авторів журналу «Французька етнологія».

В порядку нового змісту:

Жан Кюїзеньє
Керівник проекту Національного центру наукових досліджень
Головний редактор журналу "Французька етнологія"

П'єр Бідар
Професор кафедри етнології
Університету Бордо 2

Крістіан Бромберже
Професор Університету Е-Марсель I — Національний центр наукових досліджень
Інститут Середземноморської порівняльної етнології

Жан-Марі Пріва
Професор Метцького університету, філологічний факультет

Філіпп Меро
Директор
Музею техніки та культури в Ансьєн Салін

Жан-Франсуа Госсьйо
Керівник проекту
Вищої школи суспільних наук

Моріс Агюлон
Викладач, професор у Колеж де Франс

Жерар Коломб
Співробітник Національного центру наукових досліджень
Міждисциплінарний інститут сучасної антропології
Лабораторія Суспільних інститутів та організацій

Ронан Ле Коадік
Організатор конференцій IUFM
в Бретані

Фанш Постік
Брестський університет
Центр дослідження бретонської та кельтської культур

Жорж Раві-Джіордані
Професор Провансальського університету

Ан Монжаре
Етнолог, співробітник
Національного центру наукових досліджень
Науково-дослідний інститут суспільних зв'язків
Університет Париж 5 — Рене Декарт

Україна—Франція: нові обрії наукового співробітництва

Ганна СКРИПНИК

Останній у цьому році номер журналу «Народна творчість та етнографія» представляє українсько-французький етнологічний проект, метою якого є ознайомлення української наукової громадськості та зацікавлених читачів із здобутками та основними напрямками розвитку французької етнології. Започаткований цей міжнародний науковий проект відомим французьким етнологом професором Жаном Кюїзеньє та Українським етнологічним центром Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т.Рильського НАН України. На реалізацію його завдань був спрямований спецвипуск журналу «Ethnologie francaise», підготовлений українською стороною та опублікований у Франції. Він висвітлював історію та актуальні проблеми розвитку української етнології, розкривав особливості етнічної та етнокультурної історії України, функціонування української етнокультури за умов глобалізації, знайомив французькі наукові кола із своєрідною фольклорною етнографічною спадщиною України як європейської держави.

Для України реалізація такого проекту без жодного перебільшення є дуже актуальною, оскільки є успішною спробою подолання провінційності, відірваності української науки від світового контексту. Успадкована від радянських часів традиція жорстко детермінувала коло дослідницьких інтересів українських вчених, замикаючи їх винятково на соціокультурних реаліях та етнічній культурі українців і слов'янства. Зміна суспільно-політичної ситуації та постання Української держави істотно позначилися на програмних напрямках діяльності всіх галузей гуманітарної науки, розширенні її предметної сфери, зумовленому потребою інтеграції до світового наукового простору. Відкриття Україною власних дипломатичних місій, налагодження нашою державою міжнародного співробітництва у різних царинах зобов'язує кардинально переглянути програму вітчизняних наукових досліджень, передбачивши як подальше поглиблення студій національної матеріальної та духовної культури, так і вивчення етнопсихологічного та етнокультурного розмаїття народів світу, пошуки шляхів зближення українського народознавства з європейськими науковими школами. В рамках співробітництва між Національною Академією Наук України та сусідніх держав передбачено цілу шерегу заходів та механізмів, які сприятимуть науковій співпраці та обізнаності українських вчених із здобутками зарубіжних колег. З цією метою Інститутом мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т.Рильського НАН України підписані наукові угоди про співпрацю в межах яких проводяться міжнародні конференції («35-та Міжнародна баладна конференція SIEF» — Київ, 2005 р.) та стажування, обмін аспірантською молоддю, підготовка спеціальних випусків періодичних видань та опублікування перекладних монографічних праць відомих європейських вчених.

Реалізації окресленого кола наукових проблем української етнології сприятиме і підготовка спецвипусків профільних журналів, опублікування українською мовою низки перекладних монографій (серед них праці Жана Кюїзеньє «Етнологія Європи» та «Етнологія Франції» тощо).

Щодо пропонованого увазі читача спецвипуску журналу «Народна творчість та етнографія», то він, сподіваємося, послуговуватиме подоланню відстані між українською та французькою етнологічною наукою, вводячи до наукового обігу в Україні нову інформацію про особливості історичних шляхів французької етнологічної науки, пріоритетні напрямки розвитку сучасної етнології у Франції.

Матеріал структуровано за такими рубриками: «З історії та сучасності французької етнології», «Проблеми національної та регіональної специфіки» та «Етнологія міста». Кілька статей часопису належить перу професора Жана Кюїзеньє — головного редактора журналу «Ethnologie française», автора низки фундаментальних праць, що зайняли помітне місце на полицях бібліотек провідних університетів та спеціалізованих інститутів цілого світу. Свій науковий шлях Жан Кюїзеньє розпочинає у Туніському університеті, а з кінця 50-х років потрапляє до Центру наукових досліджень Реймона Арона, де очолює середземноморську програму студій у горах Таурус в Туреччині. Із 60-х років Жан Кюїзеньє керує Національним музеєм народного мистецтва і традицій та Центром французької етнології в Парижі. Дослідника цікавить етнокультурна своєрідність не тільки французького, але й інших європейських народів. Він організатор і учасник численних етнографічних досліджень в Румунії, Македонії, Сербії, в країнах Близького Сходу та Середземномор'я. До найвагоміших здобутків Ж. Кюїзеньє відноситься фундаментальна праця «Архітектура французьких сіл», яка вийшла у 22-х томах і відома далеко за межами країни. В основу праці покладені фактологічні матеріали (численні малюнки, фотографії, дані картографування та соціологічних досліджень, фактографічні описи) обсягом понад 300 томів тотально-експедиційного обстеження регіонів Франції. Праця репрезентувала всі основні різновиди французьких сільських помешкань, місцеві архітектурні форми, краєву своєрідність будівельних традицій, трансформацію народного житла тощо.

Помітним явищем у європейський етнології стала поява його праці «Пам'ять Карпат. Тисячоліття Румунії: погляд з середини» як результат численних експедицій Ж. Кюїзеньє до Румунії та його ґрунтовних студій впродовж тривалих років етнокультурних традицій карпатського регіону, вивчення своєрідності житлобудівної традиції, звичаєво-обрядової культури, світоглядних уявлень та вірувань, народної медицини мешканців Карпат. Не менший інтерес фахівців-етнологів та мистецтвознавців викликали праці Жана Кюїзеньє «Французьке народне мистецтво», «Пригоди Марко: обряди та міфи болгарського краю»,

«Нормандські народні казки та оповідання. І. Нормандський бокаж», «Живий вогонь: родині зв'язки та пов'язані з ними ритуали в Карпатах», «Етнологія Європи», «Етнологія Франції» (у співавторстві з М. Сегален) тощо. В них дослідник знайомить читача з етнокультурним розмаїттям Європи, розкриває всі концепції походження європейських етносів та подає авторське бачення причин сучасних етнічних відмінностей між європейськими народами, окреслює спільні витоки та диференціюючі фактори, що впливали на етноідентифікаційні процеси в минулому і детермінують їх у сьогоденні. Висвітлює роль спадщини класичної давнини та її передачу європейським народам через античну Грецію та Рим.

У даному числі часопису вміщено кілька статей Жана Кюїзеньє, серед них: «Напрями етнології та їх застосування?», «Церемонія чи ритуал?», «Вільний діалог про нашу ідентичність та громадянство», «Письмовий стиль суспільствознавчих праць: вимоги сьогодення».

У першій рубриці спецвипуску містяться розвідки Жана Кюїзеньє, які розкривають методологічні засади поступу французької етнології. На матеріалах часопису «Французька етнологія» автор простежує еволюцію сутності та напрямків етнології, їхню детермінацію відмінностями суспільних запитів та кон'юнктури у галузі гуманітарних наук та соціології Франції періоду 90-х років у порівнянні із 70-ми роками. На основі аналізу публікаційних матеріалів цього спеціалізованого часопису окреслюється місце етнології між антропологією та історією; виявляється співвідношення понять «національної», «громадянської» та «етнічної» самобутності, аналізуються фундаментальні поняття «етносу» та «етнічності» національних рухів та націоналізму.

Слушні та цікаві для фахівців міркування наводяться у публікації Жана Кюїзеньє «Церемонія чи ритуал?» щодо сутності обряду та ритуалу і співвідношення цих понять. Якщо на думку автора «обряд» є кодифікована практика, норми поведінки, то «ритуал» є наслідком такої кодифікації. Церемонії за автором — це зовнішня кодифікована і часто урочиста форма, яку надають обряди, а «церемоніал» — результат кодифікації церемонійної поведінки. «Обряд тоді починає відрізнятися від церемоніалу, коли розроблені система жестів та система звуків, їм надані, регламентовані значенням, що сприймаються спільнотою, яка використовує єдиний ключ для їх шифрування та дешифрування»[1].

Важливих термінологічних проблем та понятійного апарату торкається у своїй статті керівник проекту у Вищій школі суспільних наук Жан-Франсуа Госсьйо «Етнос, етнологія, етнічність». Автор слушно зазначає, що хоча наявність спільного предметного поля таких понять як «етнос» та «нація» спричинилося до їх тривалого ототожнення та змішування у різних наукових практиках, проте у сучасному науковому дискурсі усталилася думка про теоретичну безвихідь такого термінологічного підходу та неможливість об'єктивного аналізу позначуваних ними реалій. Відтак виникла гостра потреба концепційного розмежування цих понять, що успішно було зроблено Бартом, Геллнером та Андерсоном.

У полі зору дослідника теорія етносу Бромлєя, розвинута радянською етнографією у другій половині XX ст., за якою «етнос» «стає родовою одиницею подвійної діахронічної та синхронічної типології», а відповідно «плем'я, народність і нація» складають три послідовні історичні форми. Аналізується також відома праця Фредріка Барта «Етнічні групи та кордони» на думку якого «етнічність не базується на питаннях культури, а є соціальною організацією, межею культурних відмінностей». Гелнер висуває тлумачення поняття «нація», яке є похідним від «націоналізму» — руху, метою якого є досягнення ідеалу держави-нації суголосне теорії Барта щодо поняття «етнос».

Відштовхуючись від дефініцій щодо етнічної групи Макса Вебера, за яким етнічна група «відрізняється від раси тим, що остання визначається спільним походженням, а перша ґрунтується лише на вірі у спільне походження», автор зрештою поділяє думку Вебера, що «нація є таким же утворенням як і етнічна група, але вона наділена більшою політичною пристрасністю, волею до політичного буття»[2]. Аналізуючи погляди Ван Геннепа та його «Порівняльний трактат національностей» (зокрема 1-й том під назвою «Зовнішні складові національності») Жан Госсьйо зазначає, що згадана праця є найвичерпнішим джерелом з визначенням відмінностей та розробки класифікації, диференційних символів, зокрема мови.

Підсумовуючи наукові дослідження «етнічності» європейськими авторами Жан Госсьйо розглядає її «швидше як соціальну подібність, ніж як суттєву ідентичність, не протиставляючи «трансформованого» етносу «національному». На його думку «автономізація національних рис зі своєю етнокультурною оболонкою утворює справжню антропологію нації»[3].

Стаття відомого сучасного етнолога та фольклориста Жан-Марі Пріва — професора Метцького університету, автора кількох книжок про перекази, присвячена видатному етнологу і фольклористу Арнольду Ван Геннепу — знаковій постаті французької етнології. Жан-Марі Пріва розкриває для українського читача наукову біографію Ван Геннепа, який присвятив своє життя вивченню народної культури. Дослідник стверджує, що вирішальну роль у захопленні Ван Геннепа студіюванням фольклору відіграли Альпи, де Арнольд Ван Геннеп провів частину своєї молодості. Місцевість та культура населення цих гір створили джерельне підґрунтя для досліджень та підтвердження його важливих наукових гіпотез (теорія перехідних обрядів або, наприклад, теорія «фольклорні зони»). Ван Геннеп також опублікував великі фольклорні монографії — результати досліджень місцевостей Дофіне та Савойї; обґрунтував прогресивний погляд на етнографію як науку, яка повинна сприяти взаєморозумінню між народами. Його перу належать низка регіональних досліджень («Фольклор Дофіне», «Фольклор Бургундії», «Фольклор Фландрії і Ено», «Фольклор Оверні і Веле») та комплексна праця про народну культуру всіх районів Франції «Керівництво по дослідженню сучасного французького фольклору». На відміну від характерної для початку XX ст. традиції розглядати фольклор винятково стосовно первісних народів, Ван Геннеп слушно поширює його дослідницьку сферу і на вивчення традицій та сучасного життя народу. Особливу увагу приділяв дослідник проблемі фіксації і подальшого вивчення народної творчості віддаючи перевагу польовим дослідженням.

У своїй статті Жан-Марі Пріва акцентує характерну для Ван Геннепа пріоритетність дослідження конкретної місцевості та застосовувані ним методи спілкування з опитуваними «носіями», підкреслює його критичне ставлення до досліджень, які узагальнюють вузько локалізовані спостереження. Жан-Марі Пріва слушно стверджує, що енциклопедичні знання Ван Геннепа уможливили розробку та додержання ним власних методологічних вимог, рівною мірою ґрунтовних та новаторських.

Представлена у спецвипуску стаття доктора, професора Марсельського університету, співробітника Національного Центру наукових досліджень (Париж) та Інституту порівняльної етнології Середземномор'я (Марсель) Крістіана Бромберже, розкриває еволюцію французької етнології упродовж чверті століття. Автор стверджує, що трансформації, які супроводжувалися певними пошуками нових шляхів та зрушеннями у теорії, торкнулися цілої етнологічної науки та внесли суттєві зміни у її методологію та парадигматику. Суттєві пертурбації пов'язані передусім із відходом від вивчення сільських звичаїв та традицій, що остаточно лишилися у минулому, та поступовим усталенням аналізу сучасного стану побутової культури, яка не обмежується рамками маленьких сільських спільнот. Автор робить спробу висвітлити розбіжності, що існують між різними точками зору на нові об'єкти дослідження, які вивчаються «здалеку», «збоку», «зблизька».

Хоча автор і розглядає характерне для сучасності акцентування суб'єктивності і надання ваги свідченням носіїв фольклорної традиції, як сам по собі незаперечний методологічний здобуток, проте слушно акцентує потребу генералізованого спостереження вчених за досліджуваними об'єктами з метою з'ясування їхніх характеристик і властивостей. Видається переконливою пропозиція запровадження багаторівневого аналізу, що передбачає систематичне застосування компаративістики з метою відображення всієї складності і неповторності характеру сучасних етнокультурних реалій. Автор розглядає специфічні методологічні проблеми, що постають перед етнологами, котрі вивчають сучасні, а не віддалені від них у часі та просторі об'єкти.

У першій рубриці спецвипуску вміщена актуальна не лише для Франції, але й для цілого європейського світу стаття Філіппа Меро (директора Музею техніки та культури в Ансьєн Салін) про етнокультурну спадщину та способи її музейної репрезентації. Автор розглядає останню чверть століття як період, що нещадно випробовували музеї, прискіпливо з'ясовуючи їхню сутність та підстави до існування. Автор розглядає Музей суспільства як уречевлений виклад історії, який має відтворити реальність через її матеріальні прояви, орієнтуючись на слухача та основний контекст. «У виборі між нав'язливою думкою про забуття та перемагаючою всеприсутністю пам'яті ... між створеним предками та нащадками, між вигадуванням традиції та «обов'язком пам'ятати», питання тисячі і одного відтінку стосунків, які група людей установлює зі своїм минулим перетворюється на головне[4]. Саме музеї суспільства серед інших закладів, що займаються спадщиною, і можуть, на думку автора, претендувати на законний зв'язок з минулим. Проте за окреслений період музеї змінили усталені підходи до своєї діяльності, музейний експонат втратив своє центральне місце на користь публіки та культурного проекту. Проблема відвідувачів поступово завоювала пріоритетне місце у музеях, раніше орієнтованих на пам'ятки. На слушну думку автора несприятливим фактором для музейництва було запровадження адміністративного підходу, розпорошення музейних колекцій та спадщини серед різних осередків та відомств, їхня децентралізація за умов відсутності великого національного музею. Автор розглядає екомузеологію як актуальний пам'яткоохоронний напрямок, з притаманними для нього багатопредметністю дослідження, інноваційними підходами до спадщини, врахуванням зв'язків людини з оточенням та педагогічним виміром культурної дії. У національному контексті сьогодення музей, його простір та способи вияву стають вагомішими не лише щодо достовірного відтворення ідентичностей як свідки давніх проявів (змістів, значень і символіки), але й як дійові особи сьогодення, що посідають власне місце у сучасній символічній та суспільній дії. Нові виклики сучасному музейництву породжують вимоги ринку, які зобов'язують використовувати поради з маркетингу, менеджмент-проекти з метою модернізації формату спілкування музею із відвідувачем. Філіпп Меро також аналізує співвідношення наукової та освітньо-розважальної функції музейних осередків, слушно зазначаючи, що сучасні музейні дослідження «орієнтовані на публіку, збирачів спадщини, колекціонерів, професіоналів», проте бракує студій, які розкривають способи, як «користуватись цими зображеннями минулого».

У публікаціях наступної рубрики спецвипуску «Народна творчість та етнографія» розглядаються проблеми національної та регіональної специфіки, визначення ідентичностей та ролі етнічного фактору в історичному бутті народів, висвітлення причин національних рухів та етнічних конфліктів, передумов загальнонаціональних інтеграційних процесів, асиміляції та маргіналізації певних етнічних груп. Зокрема, у статті-діалозі відомого історика, професора Колеж де Франс Моріса Агюлона та видатного етнолога, керівника науково-дослідницької роботи у Національному Центрі наукових досліджень Жана Кюїзеньє йдеться про встановлення колективних ідентичностей народів та громадянства, автори розмірковують з позицій конкретних наук про умови за яких особистість може бути одночасно католиком, протестантом, іудеєм чи мусульманином з одного боку і французом — з іншого. Вони ставлять питання і намагаються знайти відповідь про множинність ідентичності, про вплив змінених родинних та суспільних традицій на процес ідентифікації. На їхнє переконання людину слід розглядати як особистість в усій її неповторності, а не лише як правовий суб'єкт. Дослідники ставлять питання про співвідношення ліберальних та гуманістичних цінностей глобалізованого світу з етнокультурним розмаїттям конкретних національних спільнот; про потребу цивілізованих соціальних домовленостей як надійної запоруки єдиного громадянства та миру, механізму уникнення міжетнічних конфліктів.

Ці ж проблеми знаходять своє подальше висвітлення та продовження в опублікованому у цьому числі журналу під назвою «Ідея регіоналізму сучасної Франції» інтерв'ю Крістіана Бромберже та Мірея Мейє з Морісом Агюлоном. Ана-

лізуючи чверть століття від виходу в світ журналу «Ethnologie Française». М. Агюлон розкриває особливості суспільно-наукової ситуації періоду заснування журналу та розкриває основні етапи його минулого та сьогодення, робить спроби окреслити його майбутні перспективи. Дослідник слушно ставить питання про Європу як глобальну територію для етнологічних студій, про стосунки між народами, які її історично заселяють. Представлений в інтерв'ю історіографічний огляд опублікованих за 25-річний період матеріалів журналу доповнено аналізом можливих його перспектив та подальшої ролі в європейському контексті. Зокрема, слушно акцентується окремі спецвипуски «Ethnologie Française» присвячені етнографічним студіям у інших країнах, що безперечно послуговує загальноінтеграційним науковим процесам у Європі.

Проблема культурного та політичного регіоналізму знаходить глибокий аналіз у статті (вміщеній у спецвипуску «НТЕ») дослідника національних взаємин та меншин, професора кафедри антропології Університету Бордо 2, доктора П'єра Бідара. П'єр Бідар водночас є директором школи докторантів гуманітарних та соціальних наук, організатором Європейського міжнародного літнього Університету з антропології. Перше заняття в якому відбулося у липні 2006 р. у Французькій Басконії за темою «Нове бачення антропології».

Автор знайомить читача із французькою Басконією, яка вирізняється від інших регіонів Франції не лише загадковим походженням, але й передусім, ваганням у виборі міжнаціональної інтеграції до французького суспільства та тенденціями віддалення від нього. Загальновідомим є факт існування культурної біполярності для мешканців цього регіону, яка проявляється у виокремленні культури баскської та культури французької. Стаття наводить фактологічні дані про баскський архітектурний стиль та баскський рок, який є важливим фактором сучасної етнічної ідентифікації населення. Автор слушно зазначає, що зростання національної свідомості басків з необхідністю передбачає створення умов для відродження їхньої національної культури, що послуговуватиме гарантією суспільної стабільності.

Проблеми регіоналізму в культурі стали предметом розгляду у статті професора Брестського Університету Бретані та Центру дослідження бретонської та кельтської культур Франша Постіка та його співавторів (Донатієна Лорана, Жана-Франсуа Сімона, Жана-Ів Вейара), вміщеної у цьому номері часопису. Автори статті зупиняються на проблемі кельтської та романської мовно-культурної спадщини, які є передумовою поділу провінції Бретань на дві частини — Нижню Бретань, де спілкуються бретонською (кельтською) мовою та Верхню Бретань, де розмовляють романською мовою. Відродження національної своєрідності краю та заснування Кельтської академії (1805 р.) на початку XIX ст. відбувалося в контексті романтичного напрямку в науці, пожвавлення інтересів до збирання, вивчення та видання пам'яток усної народної творчості. Фактично упродовж усього XIX ст. активізується зацікавленість еліти етнокультурою регіону, що віддзеркалилося у опублікуванні праці Ля Вільмарке Barzaz-Breiz, яка була перекладена багатьма мовами і мала значний суспільний резонанс. Метою публікації цієї збірки було не лише ознайомлення загалу бретонців зі своєрідною пісенною традицією, а й намагання відновити етнокультуру краю та переписати історію Бретані, яка мала формуватися на кельтській минувшині. В контексті широких зацікавлень живою народною культурою регіону логічним на думку авторів статті було створення Галереї бретонського національного одягу у місті Кімпер, що теж засвідчував зростання рівня національної самосвідомості еліти. На прикладі окремих реалій культури (становлення братства бретонських бардів, спроби популяризації технічних досягнень бретонців та модернізації національних елементів культури та мови, створення експериментальних фольклорно-музичних радіопередач), автори публікації розкривають еволюцію етнічної самосвідомості бретонців, простежують розвиток регіоналізму та націоналізму у світосприйнятті бретонців, які в особі своєї культурницької еліти та творчої інтелігенції шукають своє автентичне коріння. Загальний рух до національного відродження Бретані виявляється у вражаючих тиражах видань та преси популярності національних музикантів та співаків, організації різноманітних кельтських фестивалів та численних пам'яткоохоронних товариств. Саме національна культурна спадщина є фактором солідаризації та етноідентифікаційних процесів для великої кількості мешканців Бретані — представників різних генерацій.

Бретонська етнокультурна ідентичність є також предметом розгляду у статті Ронана Ле Коадіка, який стверджує, що бретонська культура позначена численними контрастами. На його думку, вона «двоїста», як географічно (кельтська — на заході та романська — на сході півострова), так і в соціальному плані (для одних вона є способом життя, для інших — об'єктом «підприємницького патріотизму»). За автором, інша неоднозначність бретонської етнокультурної ідентичності пов'язана з тим, що витоки культурного оновлення у суспільній свідомості асоціюються з націоналізмом та «постмодерним неотрибалізмом». Про прихильне ставлення до ідеї незалежності населення регіону свідчить статистика: 42% бретонців відчувають «спочатку належність до Бретані, а потім вже до Франції». Більшість з них воліла б, щоб регіон мав ширші повноваження. Щодо соціальних запитів бретонців, то вони також суперечливі: сепаратистські настрої стримуються побоюваннями населення втратити загальнонаціональні ринки збуту продукції.

У статті Жоржа Раві-Джордані (наукового співробітника Центру досліджень Корсики) йдеться про сутність регіональної культури та про джерела етнокультурної своєрідності мешканців Корсики. Аналізуючи витоки етнокультурної своєрідності мешканців краю автор стверджує, що її краще можна зрозуміти, якщо розглядати як результат процесу асиміляції елементів, привнесених двома головними країнами — Італією та Францією. Автор стверджує, що починаючи із 60-х років «рух за відродження культури, економіки, соціальної сфери» спричинився до позитивних досягнень — системи обласної автономії, самоуправління національного фактору, набуватиме радикальнішого характеру. В статті розглядається питання мовно-культурної асиміляції, акцентується так званий зворотний лінгвістич-

ний процес, коли «корсиканські слова француизуються і вживаються як свого роду жарт». За автором, асиміляція на Корсиці відбувається також на рівні національної кухні, релігійного живопису, архітектури будинків. Швидка модернізація сільського господарства, туризму, імміграція, широке залучення грошей у сферу соціальних зв'язків значно змінили, не дивлячись на острівний характер території, умови існування, відтворення та передачі стародавньої культури, що зародилася у межах сільської громади. Однак, на думку автора сільська громада сьогодні залишається малонадійним орієнтиром, основним носієм традиції постає все ж родина.

Малодосліджене в етнологічній науці питання впливу назви населених пунктів топонімів на економічний та культурний розвиток територій порушує у своїй статті, репрезентованій у часописі Мартен де Ля Судьєр, вчений Центру дослідження суміжних дисциплін: соціології, антропології, історії. Адміністративні втручання щодо назв певних територій та населених пунктів у Нижній Бретані спричинилися до втрати культурно-історичної спадкоємності, до певних деформацій історичної свідомості місцевої людності. Топонімічне нашарування назв неологізмів — найновіші ономастичні утворення, що з'являється внаслідок «територіалізації» сільської місцевості та «територіальний жаргон», що позначає збережені традиційно локальні назви, створює на думку автора певний дискомфорт для мешканців, оскільки назви мікрорегіонів та країв, що з'явилися внаслідок розмежування сільської місцевості, вимагають відповідної нової ідентифікації. Автор подає коротку генеалогію розповсюдження груп власних назв.

У цій статті досліджуються різні варіанти великої кількості номінацій та реномінацій, назв, розглядаються причини етимологічної плутанини. Автор слушно зазначає, що важлива функція назв території полягає у самовизначенні та ідентифікації її, у пошуку задекларованої у самоназві різниці між нею та сусідньою територією. На думку автора зростаюча ідентифікаційна значимість цих назв дозволяє прирівняти їх до іменної ідентифікації людини, адже назва місцевості — це «засіб орієнтації, закріплення себе в просторі, пошук історичної спадщини».

У рубриці «Етнологія міста» розглядаються деякі аспекти урбанізаційних адаптацій. Так у статті співробітника Центру французької етнології Жерара Колломба йдеться про сільських емігрантів — мешканців міста та про роль земляцтв. Ця розвідка стала частиною результатів дослідження сучасних трансформацій сільських громад, що було проведено Центром французької етнології.

Створення у Парижі товариств мігрантів з провінції, що засновані на засадах сільської громади, є своєрідною відповіддю на урбанізаційні виклики, на труднощі життя у міському середовищі вихідців із села. Адаптаційні функції виконують за цих умов земляцтва. У статті йдеться про засновані майже 50 років тому чотири савойські земляцтва (Леваллуа-Перре). Різке скорочення еміграції поставило питання про майбутнє цих товариств: роль, що була їм відведена, дедалі менше відповідає очікуванням членів цих громад. Численні проблеми, що постали перед тими, хто народився вже у Парижі, (а вони є найактивнішими членами цих земляцтв) та постійними мешканцями їхніх рідних містечок, свідчать про труднощі адаптації та інтеграції. Автор стверджує, що савойські мігранти знаходяться на перехідному етапі від селян, якими вони були, до міських жителів, якими вони стали; і що вони уособлюють конфліктні взаємини, що нерідко існують між цими двома групами.

У статті співробітниці Центру французької етнології Ан Монжаре порушується питання про робочий простір офісних приміщень, який детермінується конкретною діяльністю. Наукові підходи до вивчення офісного простору передбачають висвітлення зв'язку між простором, робочим місцем і матеріальною культурою. Тобто, на думку автора, елементи матеріальної культури співробітника офісу вказують як власне на характер роботи, ієрархію просторів, так і дають змогу розглянути можливості використання неробочого часу. Йдеться про спосіб «привласнення» робочого простору, розуміння стратегій, які застосовують працівники для досягнення комфорту та засоби пристосування, відхилення від існуючих норм і утвердження при необхідності нових.

Автори представлених у спецвипуску публікацій репрезентують розмаїту, актуальну для французької етнології тематику, яка стосується як загальнонаціональних проблем етнічної та соціонормативної культури, так її регіональних вимірів (Бретані, Басконії, Корсики тощо). Особливе місце в етнологічних дослідження Франції посідає регіон Середземномор'я. Не випадково, що саме в Марселі відбувся останній міжнародний конгрес SIEF. Сподіваємось, що увагу українського читача привернуть передусім ті публікаційні матеріали спецвипуску, що стосуються висвітлення національно-ідентифікаційних процесів та факторів, що впливають на самоусвідомлення мешканців країни як в загальнонаціональному, так і в регіональному контексті.

Примітки

[1] Кюїзіньє Жан. Церемонія чи ритуал? — С. 33.

[2] Госсьйо Жан-Франсуа. Етнос, етнологія, етнічність. — С. 28.

[3] Там само. — С. 28.

[4] Меро Філіпп. Музеї та суспільство. — С. 40.

Жан КЮЇЗЕНЬЄ

RÉSUMÉ

***Jean Cuisenier.* Quelles ethnologies, pour quels domaines?**
Voila un quart de siécle que la revue Ethnologie française paraît. L'auteur rappelle à grands traits les conditions de la création et les grandes étapes de l'histoire éditoriale de la publication. Il annonce dans quel esprit des bilans vont être tentés, puis les perspectives dessinées. L'Europe dans ses rapports avec les nations qui la composent historiquement n'émerge-t-elle pas comme domaine global des recherches ethnologiques et comme sujet majeur de préoccupation?
Mots-clés : *Nation. France. Europe. Edition. Histoire.*

SUMMARY

***Jean Cuisenie.* What kinds of ethnology and for what branches?**
The periodical "Ethnologie Française" has been published for a quarter century. The author retraces in its general outlines the conditions of its creation and the main stages of its editorial history. He indicates with which intents evaluations will be made and new prospects viewed. Does Europe in its relations with the nations (which constitute it historically) not appear as a global field of ethnological research and as a major object of concern?
Key words: *Nation. France. Europe. Edition. History.*

«У пошуках своєї мети. Французька етнологічна галузь». Так називалась видавнича стаття, яка відкривала перше число журналу «Ethnologie française» у 1971 р. Чи підійшла б така назва тепер для періоду підсумків і перспектив — через чверть століття (1997 р.) — після того, як було видано сотні журналів і опубліковано близько тисячі статей? Так, звичайно, оскільки ця робота лишилась також актуальною і перспективною. Та чи буде ця «споруда» відповідати сучасним масштабам? Чи слід розібрати її до основи, щоб зміцнити, як зміцнюють оті палаци, що перебувають у вічній перебудові? Теперішні здобутки доводять нашу успішність. Але вони також демонструють, що перспективи, у яких французька етнологія постає перед етнологом, є безкінечні у своєму розмаїтті, і що наші етнологічні дослідження більшою мірою слід наблизити до європейської етнологічної науки. Етнологічне розмаїття, «численні» види етнології, об'єкти досліджень і «різнобічний» аналіз: ось, що слід враховувати, ось над чим слід працювати.

Двадцять п'ять років «Ethnologie française»

Відмінність ситуації 70-х років від ситуації 90-х — очевидна, і тому зупинимося на цьому детальніше. У 70-х роках XX ст. викладання етнології та соціальної антропології було рідкісною подією, і осередок вивчення цих дисциплін знаходився у Парижі. Національний музей народних традицій і мистецтва виїхав з печер Палацу Шайо і розмістився у Булонському лісі. «Регіональні музеї», або як їх ще називають — «провінційні музеї», не могли розвиватися так, як при адміністративній децентралізації. Журнал «Arts et Traditions Populairs» випустив своє останнє число. Треба було проаналізувати причини цієї події і чітко їх окреслити: журнал, що увібрав у себе спадщину, мав би зазначати у своїй назві, що він, як і його попередник, досліджує французьку етнологічну галузь, але так, як її досліджують етнологи, а не фольклористи і консерватори музею. Це не означало, що їхні звички мають перейняти ерудити й службовці, які написали безцінні статті і зібрали неоцінені колекції. Йшлося про те, що слід було вести дослідження іншим чином, застосувати їх у нових площинах, зорієнтувати на відомі теоретичні перспективи. Презентація нового макета засвідчила це.

Такий розрив не міг виникнути сам по собі. Я пригадую здивування Андре Маро, директора Школи хартій, який тоді був головою Товариства французької етнографії, коли його було заново уведено до складу дирекції Національного музею і дослідницької лабораторії, яка знаходилась при музеї. Я з ним поділився запланованими змінами і повідомив йому про склад нових команд. Він ще більше здивувався, коли прочитав перше число «Ethnologie française».

Я написав вступну статтю після того, як ознайомився з роботою Поля Буїссака, викладача університету Торонто, під назвою «Акробатичний трактат XVI ст. Ессе про парадигматику моделей опису», присвяченою Роману Якобсо-

ну. Тематика, що висвітлювалася, була традиційною для Національного музею і Товариства французької етнології, оскільки акробатика вважалася одним з найпопулярніших циркових мистецтв. Втім предмет розглядався, головним чином, семіотично, а мова написання ессе була для більшості читачів старого журналу чужою чи навіть екзотичною. Інша стаття, Франсіни Лансело, мала назву: «Почерк танцю. Система Фейє». Авторка представила систему знаків для запису танцювальних рухів, що ґрунтувалася на кодуванні та новому аналізуванні рухів. Цю систему вона застосувала для аналізу двох танців: танець назагал і танець театральний. Як і в попередній роботі, розглядалася тематика, знайома читачам журналу «Народні традиції та мистецтво», оскільки йшлося про танець. Але манера аналізу «народних мистецтв» не була звичною, оскільки тут розглядалася наукова система запису і робилася спроба аналізу елітарних моделей, які використовували у більшості народних танців, що досліджувалися. Згодом з'явилася стаття Алена Шарро, математика, який вивчав топологію, під назвою «Аналіз презентації періодів життя людини у популярних гравюрах XIX ст». Автор аналізує цілу групу гравюр колекції Музею. Це робилося для того, щоб виділити структури за принципом розпізнання протилежностей від постаті до постаті, а не для того, щоб написати «історію» або зрозуміти гру «впливів» на твір. Четвертим був доробок Жільбера Делкруа під назвою: «Використання електроосмосу для зберігання етнографічних об'єктів». Це означало, що предмет даного дослідження також може бути застосований до наукових методів зберігання, так само як і археологічні об'єкти, предмети мистецтва, картини, малюнки, скульптури, які можна часто зустріти у музеях образотворчого мистецтва. Стаття Жоржа-Анрі Рів'єри завершувала дебютний номер і називалася «Музей Гасконських земель просто неба. Французький досвід природничого музею». Це також була новація, яку згодом підхопили інші дослідники.

Аналізуючи це все, я вирішив зробити повідомлення. Дехто зрозумів його як провокацію і відмовився від передплати, але більшість сприйняла його як заохочення; вони схвалили його і стали нашими читачами. Чи залежить життя журналу від співпраці з авторами, які забезпечують його наповнення; від редакції, яка займається змістом і формою; від читачів, які його отримують, читають та поновлюють підписку, вносять незначні чи суттєві зміни; від видавця, який займається випуском, розповсюдженням і менеджментом і вирішує, у разі появи фінансових труднощів, — продовжувати справу чи ні? До речі, за двадцять п'ять років свого існування журнал змінив чотири видавничі системи.

Видавництва Ж. П. Мезоннев та Лароз, видавці журналу «Arts et Traditions Populairs» видавали журнал «Ethnologie française» з 1971 по 1974 рік. Зміни в керівництві (1974 р.) призвели до згортання видавничої діяльності. Рішення було остаточним. Було призначено зустріч у моєму офісі, де мені пояснили причини і повідомили про припинення нашого видання. Я мав лише написати статті для двох останніх чисел (3, 4) журналу у 1974 р. Ті, хто хоч щось тямить у видавничій справі, знають, що зміна видавця журналу не проходить легко. Вона тягне за собою зміну концепції журналу, а також зменшення попиту на нього.

Але маю сказати, що наприкінці 1974 р. з приходом Жана-Марка Фріделя, директора видавництва «Берже-Левро», відбулися позитивні зміни. Він прийняв колишню концепцію журналу, залишив без зміни форму, сприйняв з ентузіазмом оригінальний макет, запропонований у 1971 р. Пьєром Фоше. Єдиний номер журналу, випущений у 1975 р., допоміг уникнути відтоку читачів. Два звичайних числа журналу й одне подвійне (1976 р.) підсумовували пройдений етап і засвідчили новий відлік часу. То був початок співпраці, яка тривала дванадцять років (до 1987 р.). Але зміни на тому не закінчились.

Більше того, змінилася кон'юнктура у виданні публікацій у галузі гуманітарних наук і соціології. Наукові інтереси змістилися, мода змінилася, якщо говорити про французьку етнологію. Наклад видання зменшувався. Виняток становили історичні книги, біографії, оповідний стиль яких вабив нових читачів. А після децентралізації, публікації на тему регіональної етнології були дуже популярні; на жаль, публікації на тему національної та загальної етнології не були так популярні ніколи. Отже для мене не було несподіванкою, коли я дізнався від «Берже-Левро» у 1986 р., що це видавництво припиняє видавати матеріали з етнології і що ми маємо вирішувати, як нам бути надалі. Удруге журнал міг припинити існування, і насправді такий ризик існував, оскільки видавці «Ethnologie française» побоювалися, що читачів наш журнал перестане цікавити, на відміну від інших журналів, які видавалися і фінансувалися адміністрацією.

Втім журнал не пропав. Знову довелося шукати видавця, який би прийняв його на тих самих умовах: ті ж наукові традиції, презентації, той же макет П'єра Фоше, модифікований у 1989 р. за ініціативою Жерара Колломба, який тоді був головним редактором. Видавця знайшли завдяки Мартіні Сегалан, яка на той час працювала директоркою Центру французької етнології. Арман Колен, новий видавець, видавав журнал протягом дев'яти років (з 1988 по 1996 рік), поки цей видавничий дім не увійшов до складу концерну Коммюнікасьйон, потужного видавничого об'єднання, яке керується власною стратегією.

Підсумки і перспективи

У першому числі журналу за 1997 р. йшлося про те, як змінилися наші контрактні відносини з Арманом Коленом і чому ми почали виходити під маркою Арман Колен, завдяки Товариству з питань французької етнології. Примножене число читачів і стало оцінкою нашої діяльності. Вони мають право знати про наше минуле, сьогодення і майбутнє — і вони ним скористаються.

Порядкове число журналу відкривають дві статті, у яких йдеться про історію етнології. Жак Гуді дає відповідь на загальне запитання: яке місце займає етнологія між історією та антропологією? Крістіан Бромберже підводить підсумок за чверть століття, поступово окреслюючи перспективи.

Далі простежуємо три дослідження з нагальних і спірних питань щодо національної самобутності, громадянства та етнічності. Моріс Агюлон і Жан Кюїзеньє (один з них — історик, інший — етнолог) обговорюють ці теми у формі діалогу, щоб вільно дискутувати, базуючись на взаєморозумінні. П'єр Бідар згадує те, що вже було сказано, відкриває те, що замовчувалося про народ, націоналізм, і пропонує науковцям досліджувати теми, які часто вважають аматорськими. Жан-Франсуа Госсьйо займається аналізом фундаментальних концепцій етносу та етнічності для того, щоб продемонструвати, як етнологія оперує ними, вивчаючи націю, національні рухи і націоналізм сьогодення. Як же такий журнал, як «Ethnologie française» може обійтися без цих досліджень? Навіть якщо не розбирати всіх запропонованих тем, чи не слід замислитися над змістом концептів і лишити місце для вільних дискусій?

Три наступні праці, кожна на свій лад, викликають одне і те ж запитання: чи підходить цей метод для французького середовища так само як і для европейського, щоб охопити досягнення етнографічних знань, щоб передати їх та оцінити? Філіпп Меро має на увазі «регіональні» музеї, їх поширення та концептуальні зміни, однак ніщо не заважає робити те ж у музеях «національних». Жорж Раві-Жіордані аналізує підручники з етнології, призначені для вищих навчальних закладів. Окрім матеріалів з етнології, там є і роздуми антропологів з приводу мінімального місця, що відводиться їм в етнології європейських суспільств. Мартіна Сегалан на прикладі кількох останніх публікацій, написаних в основному за межами Франції, вивчає європейську сферу в її глобальності, особливо у зв'язку зі спробами, які стосувалися середземноморської етнології. Дені Лаборд продовжує аналіз колективних праць, де тема «Європа поміж культур та націй» була єдиною. Читачі «Ethnologie française» пам'ятають, що журнал вибрав інший шлях для поширення у європейській сфері інтересів, дуже часто обмежених Францією через її особливість, окремі числа журналу методично задавали тон етнологам інших країн.

Нарешті кілька наукових праць підсумовують досягнення у таких специфічних сферах, як музична дисципліна (Жак Шейронно), музична сфера та право (Франко Сезетті). Спрямування наукової дисципліни не може обмежуватись самими лише категоріями та гіпотезами. Етнологія, яка не має власної історії, стає жертвою писак та дилетантів, а то й інструментом у руках політиків та торгівців ілюзіями.

Такий підсумок двадцятип'ятирічної діяльності не претендує ні на вичерпність, ні на радикальність. Хто шукав тематично або регіонально пов'язані праці, нічого не знайшов: музична та юридична сфери у дослідженнях згадуються, чого не можна сказати ні про архітектуру, ні про літературу, які були також об'єктами досліджень, численних та фундаментальних. Реєстри подають певну ідею. Тематичні числа журналу згадають їх пізніше. Цього достатньо, щоб підняти ідею про збагачення завершених видань та інтенсивного оновлення розпочатих.

Заглиблення у тему викликають нові ідеї і обумовлюють нові підходи.

У той час, коли дебати між французькою та європейською сферами набирають обертів, етнологія, знаходячись між антропологією та історією, вимагає все більше точності у методах її дослідження і уважності у виборі об'єктів. Чи зможе «Ethnologie française» відповісти на кинутий їй виклик?

Етнологія Франції та нові об'єкти її дослідження. Криза, перші труднощі та становлення науки

Крістіан БРОМБЕРЖЕ

RÉSUMÉ

***Christian Bromberger.* L'ethnologie de la France et ses nouveaux objets. Crise, tâtonnements et jouvence d'une discipline dérangeante**
Pendant les 25 dernières années, l'ethnologie de la France s'est profondément transformée. L'étude de pratiques rurales, passées ou résiduelles, a été progressivement relayée par l'analyse de situations vives qui n'ont plus pour cadre la petite communauté villageoise. Celle évolution tâtonnante et multiforme, conjointe à des changements théoriques qui ont affecté l'ensemble de la discipline, a entraîné un éclatement des méthodes et des paradigmes. Après avoir rendu compte des récentes métamorphoses des intérêts disciplinaires, on s'attache à mettre en évidence la diversité des points de vue appliqués à ces nouveaux objets; ceux-ci sont appréhendés, selon les cas, de loin, de biais, de près, cette dernière posture demeurant la plus fréquente. Les travaux contemporains font, par ailleurs, souvent la part belle à la subjectivité et à la parole des acteurs — ce qui constitue une indéniable avancée méthodologique mais amène trop fréquemment à négliger l'observation des comportements et les propriétés des objets étudiés. Pour rendre compte de la complexité et de la spécificité des phénomènes contemporains, on prône une ethnologie à échelles multiples, mettant en oeuvre un comparatisme raisonné. On évoque, enfin, les problèmes particuliers de méthode que pose l'abord d'un terrain proche.
Mots-clés : *Ethnologie. France. Nouveaux objets. Méthodologie. Échelles d'analyse.*

SUMMARY

***Christian Bromberge.* French ethnology and its new research objects. Crisis, first trials and disturbing discipline formation**
During past 25 years French ethnology has changed considerably. The study of past or residual rural practices has been progressively replaced by the analysis of present-day situations which are no longer restricted to small village communities. This hesitant and multiform evolution, together with the theoretical changes which have affected the whole discipline, led to a scattering of methods and paradigms. After describing the recent transformations of the discipline subjects of interest, the diversity of viewpoints on these new subjects is put in evidence. They are apprehended, according to the case considered, either from a distance, sideways, or from close up, the latter case being most frequent. Moreover, contemporaneous works give a large place to the actors' subjectivity and words — which undoable represents a methodological advance, but leads too often to neglect the observation of behaviors and the properties of the objects studied. The description of the complexity and specificity of contemporaneous phenomena, a multiscale ethnology involving a reasoned comparatism is recommended. Lastly, the peculiar methodological problems raised by the approach of a close research field are evoked.
Key words: *Ethnology. France. New objects. Methodology. Scale of the analysis.*

Антропологія, поверхове застосування якої зараз набуло значного поширення, ризикує деградувати, перетворившись лише на зручний лексичний або риторичний засіб, тоді як, після повернення до своїх коренів, вона повинна стати досвідченим гідом дослідників сучасного світу
G. Balandier, 1985:16

За 25 років етнологія Франції зазнала кардинальних змін. Коли вперше побачив світ журнал, чверть сторіччя з дня народження якого ми сьогодні відзначаємо, етнологи були маленькою спільнотою на кшталт спільнот, функціонування яких вони так полюбляють описувати: вони мали взаємодоповнюючі навички роботи, спільну сферу діяльності й зацікавлень, спільну мову. Така узгодженість не виключала ані розмаїття точок зору, ані конфліктів стосовно стилю роботи, але дебати обмежувалися доволі чітко визначеною конвенційною цариною із практично непроникними кордонами. За тих часів було прийнято аби працювати над сукупністю фактів, що мали матеріальне та документальне підтвердження (йшлося про традиційні сільські будівлі, меблі, казки, танці тощо), або вивчати маленькі території, загальну конфігурацію яких легко встановити. Домінував і набував усе більшої популярності підхід, у рамках якого об'єктами дослідження ставали «край» або селище, і лише найсміливіші наважувалися вивчати міські квартали[1]. Локальний рівень дав поштовх для народження численних монографій — як узагальнюючих, так і тематичних; як індивідуальних, так і колективних, що мають різний рівень опрацювання матеріалу. Але якими б не були напрямки й мета досліджень, усі ці твори мають між собою щось спільне. Така схожість етнологічних розвідок обумовлювалася вивченням вузького кола питань: традиційних технологій, родинних зв'язків, свят і церемоній, усної народної творчості та інших.

Через двадцять п'ять років етнологічна спільнота виглядає роз'єднаною, знання — розпорошеними, а сфера зацікавлення етнології втратила чіткі обриси. Праці, у яких намагаються висвітлювати проблеми етнології (а також антропології) Франції, справляють враження великого безладу, плутанини, браку системного підходу. Об'єкти,

методи, одиниці дослідження більше не є такими однотипними, як колись, за часів існування етнологічної *Gemeinschaft*. Дійсно, що спільного між етноісторичним вивченням сохи, сільських домівок, головних уборів, які є емблемами втраченого нами світу, та сьогоднішніми дослідженнями ставлення населення до радіоактивної загрози від атомних електростанцій; хірургії у шпиталях; телефільмів; профспілкового руху чи вміння користування пральними машинами? Що спільного у плані методології дослідження між збиранням інформації про провінційне селище, яке полегшується завдяки майже ідеальній гармонії між рівнями етнографічного осягнення фактів, та інтеграцією індивідуумів у єдиний колектив, ніби посланий ученому самим Провидінням, та дослідженням тимчасових і масових зібрань (виборчі мітинги, великі спортивні змагання, рок-концерти, сукупність відвідувачів супермаркетів тощо), під час яких спостерігач може мати лише часткове бачення подій? Більше того, що спільного між заходами, пов'язаними зі збиранням предметів, текстів, звичаїв тощо з метою розробки їхньої типології, та етнологічними дослідженнями манери висловлюватися, коли співбесіда є не засобом, а об'єктом дослідження, що надає відверто психологічного забарвлення цьому підходу? Ситуація видається ще більш заплутаною, якщо враховувати строкатість дослідницького корпусу, розмаїття фахових установ й аматорських організацій, що займаються етнологією. Серед них є добровільні асоціації, кількість яких зазнала карколомного зростання з часів *«Другої Французької революції»*[2], і які пройняті ненаситною цікавістю до етнографічних досліджень культурної спадщини та місцевих музеїв; міждисциплінарні гібридні структури, що у пошуку інтерпретації «сучасності» губляться у нетрях антропології; науково-дослідні лабораторії, у яких працюють професійні етнологи, що розриваються між «старими» та «новими» об'єктами дослідження, або ж, все ще стомлені від пошуку емпіричних даних, віддають перевагу абстрактним міркуванням чи вивченню історії етнографії...

Ці перекоси набули ще більшого масштабу у 80-х роках, коли етнологія починає вивчати актуальні проблеми сучасного світу. Про що це свідчить: про глибоку кризу й навіть кінець самостійної дисципліни, яка загрузла у вивченні штучно обраних об'єктів дослідження, яким вона не може дати ладу чи, навпаки, про потрясіння, що передують повному оновленню, яке може принести чималі здобутки? Які уроки можна винести з таких розпорошених досліджень, присвячених вивченню нових об'єктів дослідження та нових сфер зацікавлень, розглядом яких ми й обмежимося у цьому стислому огляді[3]? З якими проблемами зіткнулася наука, обираючи такі шляхи? Чи може вона зараз задовольнитися своїми колишніми парадигмами, що пройшли випробування часом, чи ж їй слід модернізувати їх? Чи не веде така модернізація до її остаточного розколу?

Бачення етнології реальної Франції

За двадцять п'ять років етнологія Франції змінилася набагато більше, ніж сама Франція. Правду кажучи, їй пішло на користь наближення до реалій сучасного суспільства. Якщо наївний та неосвічений індіанець із комедії Вольтера «Простак» захотів би у 70-х роках XX ст. дізнатися про спосіб життя наших співгромадян з етнологічних видань, то він би зрозумів, що ми є народом, який складається із землеробів, які мешкають у селах, у невеличких старих будиночках, розповідають один одному казки на ніч, виборюють один у одного землю та привілеї за допомогою хитромудрих матримоніальних стратегій… Етнологія тих часів орієнтувалася на вивчення старовини та окремих деталей суспільного життя, що не увійшли до сфери зацікавлень інших дисциплін: вона, головним чином, досліджувала особливості витворів людських рук чи уяви, а також традицій як тих, що вже остаточно відійшли у минуле, так і тих, що збереглися і по цей день. Підкреслимо, що такий підхід, хоча й не є єдино можливим, залишається цілком легітимним. Звичайно, вже тоді декілька першовідкривачів почали досліджувати місто та його околиці (Monod, 1968; Pétonnet, 1968; Gutwirth, 1970), але ці спроби були нечисленними та не носили системного характеру. Насправді, перехід до етнологічного дослідження реалій сучасної Франції був поступовим. Спочатку дослідники фокусували свою увагу на об'єктах, невеликих за обсягом, що виокремлювалися у наближених до нас часі та просторі, масштабних середовищах, дозволяли віднайти у цих середовищах аналогії із чимось віддаленим. Таким чином, йшлося про добре знайомі етнології категорії та про можливість застосувати арсенал уже випробуваних прийомів і методів дослідження. Коли піднімалося питання про вивчення сучасної промисловості — дослідження обмежувалося заводським цехом. Якщо мова заходила про аналіз технологій у сучасному світі — дослідники вишукували ремісницькі майстерні, що ще збереглися й досі, або виробників предметів розкоші й вивчали специфіку робочих прийомів або ж способи, у які майстер обробляє сировину. Якщо йшлося про вивчення міських реалій — досліджувалися дуже специфічні квартали, інші культури (у емігрантському середовищі, у лоні молодіжних груп, які наполегливо намагалися продемонструвати свою відмінність від оточуючих). Пересічна людина, яка працює в офісі, телефонує, робить покупки у супермаркеті, дивиться телевізор, їздить у відпустку, кохає свою дружину, полюбляє аперитив, займається оздоровчим бігом та щось колись чула про твори П'єра Бурдьє.., доклала чимало зусиль і подолала багато перепон, щоб нарешті з'явитися у полі зору етнологів.

Візьмемо конкретні свідчення цієї недавньої еволюції. Зміст журналів *«Ethnologie française», «Terrain», «Monde Alpin»* та *«Rhodanien»,* програми досліджень, на які виділялося фінансування у зв'язку з їхньою перемогою у конкурсах, що проводилися Комісією з питань етнологічної спадщини, дозволяють доволі чітко відстежити зміни напрямів досліджень, труднощі та опір, із якими зустрічалися новатори, намагаючись розширити сферу зацікавлень етнології протягом останніх 20-ти років. Сюжети, наближені у часі та просторі, й актуальні реалії вперше стали масовим явищем у *«Ethnologie françaises»* 1977 року, коли вийшов номер, присвячений робітникам-емігрантам. Однак мова йшла все ще про теми максимально віддалені, хоча й сучасні, від тодішніх типових реалій, проте автори майже всіх статей були соціологами. Значно більшого прориву

вдалося досягти у 1982 році завдяки випуску номера, присвяченого урбаністичному середовищу. Переважна більшість статей у ньому мала суто етнологічне спрямування. З цього часу розділи, присвячені сучасній етнології, з кожним випуском журналу ставали все більш об’ємними (у них, зокрема, друкувалися статті про плакати, що виникли під час студентської революції у травні 1968 року; про ритуали, поширені серед робітників; про американську боротьбу; про естетичну хірургію; про способи використання телефону; про клуб «Ротарі»...), і нещодавно вийшли навіть декілька номерів, повністю присвячених сучасній етнології (процитуємо лише окремі назви, під якими вони вийшли: *«Culture matérielle et modernité», «La ritualisation du quotidien»,* …). Журнал *«Monde Alpin et Rhodanien»* не так швидко реагував на виклик часу. Він з’явився у 1973 році під егідою великого регіонального музею, поєднавши у собі фольклор і діалектологію. У його випусках *«Vivre la ville»* (1984), *«Migrations»* (1989), *«Industrie, techniques et patrimoine»* (1995) згадані у назвах об’єкти досліджень розглядаються через призму історії та пам’яті. Переорієнтація редакції журналу *«Terrain»* (створеного у 1983 році) і його перехід до публікації етнологічних досліджень дуже близьких у часі та просторі об’єктів, відбувалися надзвичайно швидко та видовищно: журнал, незалежний від керівництва музеїв і мало пов’язаний із мистецтвознавством та народними традиціями, майже відразу запропонував розгляд тем і реалій, пов’язаних із сучасністю. Свідченням тому є, наприклад, зміст чисел 2 та 3, присвячених відповідно «промисловій антропології» та «етнології міста». Така «модерністська» тенденція стала ще більш виразною у багатьох подальших випусках, у яких розглядалися найрізноманітніші теми, такі як сучасні ритуали, традиції родинного харчування, форми націоналізму, способи, що допомагають збільшити число прибічників, публічні виступи, способи використання грошей, любов та сьогодення....

Врешті-решт, чи не найкращими показниками останніх змін інтересів та напрямків етнологічних досліджень є 24 конкурси на виділення фінансування на науково-дослідницьку роботу, що проводилися Комісією з питань етнологічної спадщини, та приблизно 400 досліджень, що було виконано у рамках цих програм? Еволюція «сфер зацікавлень» є ще більш показовою аніж еволюція тем досліджень. Хоча перші науково-дослідні програми присвячено сучасним реаліям, вони, однак, розглядалися під більш-менш традиційним кутом («Famille et parenté», «Savoirs naturalistes populaires», «Identité culturelle et appartenanse régionale», «Etthnomusicologie», «Minorités ethniqus », а також місто та робота на промислових підприємствах). Останні дві теми ми вже побіжно згадували — вони розглядалися у перших номерах журналу *«Terrain»*. В основному, всі ці дослідження велися у маленьких сільських місцевостях або у маленьких «нішах» урбаністичного світу. Навіть коли дослідники розпочали вивчення кола питань, пов’язаних із промисловістю (у рамках важливої програми дослідження технічних знань та вмінь, у результаті якої протягом 80-х років XX ст. було укладено 90 звітів — що само по собі є рекордною цифрою![4]), вони не вивчали ситуацію на великих заводах, а зосереджували свою увагу на якомусь маленькому підприємстві, що насправді було ближчим до ремісництва, ніж до промисловості. Відтак складається враження, що наших етнологів більше цікавлять фабрики ножів, які виробляють елітну та подарункову продукцію, салони елітних дизайнерів модного одягу, фаянсові заводи, виробництво капелюхів тощо, ніж автомобілебудування та чорна металургія. З роками предмети та об’єкти дослідження стали значно ближчими до інтересів та побуту наших сучасників. Про це свідчать недавні дослідження *«соціальних зв’язків у міських околицях», «культурних традицій та політики підтримки культурної самобутності»,* сучасних форм *«сімейної споживацької стратегії»* стосовно *«нових способів використання сільських місцевостей».*

Такі зміни пріоритетів є ознакою принципово нового періоду у розвитку науки чи простої кон’юнктурної адаптації? Чіткої відповіді на це запитання немає. З одного боку, перше враження є оманливим, і тематика досліджень, насправді, залишилася доволі сталою; а з іншого, з огляду на новітні тенденції, останні (або, принаймні, деякі з останніх) дослідження видаються несумісними з усталеною етнографічною методологією. Проілюструємо такі невідповідності на кількох простих прикладах. Наведені приклади дозволять нам конкретно продемонструвати декілька сфер зацікавлень сучасної етнології.

Французька етнологія традиційно приділяє значну увагу вивченню професій та технологій. Дослідження відповідних сучасних реалій є свідченням незгасаючого інтересу до цієї сфери людського досвіду. Однак між аналізом таких об’єктів, що піддаються безпосередньому спостереженню, зокрема: навичок та вмінь (див., наприклад, *«Terrain»,* № 16, 1991); виробничих відносин на середньому підприємстві (Moulinié, 1993); дебатів, що передують впровадженню інновацій (Latour, 1989), з одного боку, та досліджень еволюції конструкцій літаків (Lemonnier, 1996) чи соціально-технологічних мереж планетарного розмаху, типових для сучасного глобалізованого виробництва (див., наприклад, статті Маротеля і Маллара, що їх буде опубліковано найближчим часом), з другого боку, існують значні методологічні відмінності. Зазначимо також, що технологія споживання (зокрема, у тому, що стосується житла, пошиття одягу, кухні) традиційно є одним з найбільш популярних об’єктів дослідження етнології Франції. На перший погляд здається, що дослідження пральних машин (Denèfle, 1989; Kaufmann, 1992), морозильних камер (Guillou et Guibert, 1989), меблів у соціальному житлі (Chevalier, 1996) нічим принципово не відрізняються від низки попередніх досліджень технологій споживання. Але така схожість багато в чому є лише ілюзорною, оскільки не враховується семантичний зсув, якого зазнав термін «споживання». Зокрема, коли цій тематиці присвячувалися дослідження, що проводилися у сільських регіонах Франції, увага зосереджувалася на розмаїтті технологічних операцій (пов’язаних зі специфікою зведення будинків, покрою одягу тощо), таким чином, досліджувалося розмаїття методик роботи. Сьогодні ж досліджуються різні способи використання продукції серійного виробництва (Segalen et Bromberger, 1996: 5).

З подібних міркувань, в епоху кардинальних змін в інституті сім’ї, враховуючи тенденцію до зменшення кількості

зареєстрованих шлюбів, родинні зв'язки більше не можна вивчати за допомогою тих же категорій (таких, як шлюби, потомство, кровні та земельні зв'язки, місцева ендогамія тощо), що використовувалися при дослідженні сільської цивілізації. Доволі чітко виражена тенденція до появи віддалених у просторі місць реалізації родинних стосунків, вихід на родинну сцену нових членів сім'ї, які не мають біологічного зв'язку з рештою членів родини (тесть, свекор, названі брати або брати, які не мають спільного батька чи матері ...), послаблення сімейних зв'язків та почуття сімейної солідарності, що їх почасти замінили дружні стосунки, які формуються за принципом вибірковості, — все це спонукає дослідника до аналізу скоріше нестійких мереж, аніж сталих груп (Segalen, 1992: 188—191).

Вивчення діяльності влади також належить до традиційної сфери зацікавлень етнології, але цілком очевидна відстань, яка розмежовує аналіз місцевої політичної та громадської еліти або місцевої специфіки *«виборності»* (Abélès, 1989) і дослідження Європейського парламенту (Abélès, 1992), сатиричних телепередач (Abélès, 1990: 148-149) або міських передвиборних мітингів (Pourcher, 1990). Та й, насправді, не можна не враховувати нерозривний зв'язок, що існує між об'єктом і методами дослідження.

Будь-який вид спорту є, у кінцевому підсумку, лише різновидом змагальних ігор, тому дослідження спорту входило до традиційної сфери зацікавлень етнології (Caillois, 1958; Boratav et Trémaud, 1958). Традиційна методика, що використовується авторами монографій, цілком придатна для таких цілей, якщо об'єктами досліджень стають функціонування та місцеві зв'язки маленького регбі-клубу (Darbon, 1995). Але й добре зрозуміло, що етнологія спорту випустить із поля зору найбільш характерні риси сучасних спортивних заходів і видовищ (такі, як різні форми «масової мобілізації» болільників чи спортсменів-аматорів на рівні столичних міст або регіонів, намагання великої маси глядачів на стадіонах утворити видовищні картини за допомогою координованих змін позицій різних частин тіла тощо), якщо вона обмежуватиметься вивченням лише маленьких жанрових картин. Як можна претендувати на вивчення бігу, якщо не брати до уваги марафони, що проводяться у Нью-Йорку, Парижі чи інших містах, у яких бере участь не одна тисяча учасників (Segalen, 1994)? Як можна претендувати на вивчення футболу, якщо залишити поза межами дослідження великі міські стадіони (Bromberger, 1995)?

Існує ще одна традиційна сфера зацікавлень загальноєвропейської етнології, до якої входить вивчення специфіки різних способів вираження та народної творчості (казок, легенд тощо). Чи можливі подібні дослідження сучасного світу? Перш за все мусимо констатувати, що центр інтересів багато в чому (і дуже логічно) змістився: на зміну аналізу традиційних народних казок прийшов аналіз міських чуток та легенд (Campion-Vincent et Renard, 1992; Reumaux, 1990), телесеріалів, у яких основна увага (як і у більшості популярних жанрів минулого) приділяється родинним зв'язкам і стосункам (Chalvon-Demersay, 1996). Паралельно із цим, *«тексти, створені пересічними громадянами»* (листування, альбоми, що укладаються на честь дня народження, особисті щоденники тощо) останнім часом стали привертати неабияку увагу дослідників (Fabre, 1993, 1997; Lahire, 1993; Feschet, 1996), тоді як раніше ними нехтували в ім'я священного *«великого розподілу»,* згідно з яким етнологія мала присвятити себе вивченню усної народної творчості. Вивчення *«сучасного стилю мислення»* (*«Ethnologie française»*, 1983, № 3), телевізійних рекламних повідомлень (Touillier-Feyrabend, 1982), написів на стінах (Béchy, 1983) поступово приходить на зміну дослідженню лубочних картинок або ілюстрацій у альманахах. Але й тут слід чітко зрозуміти, що пристосування до нових об'єктів дослідження пов'язане з певними методологічними труднощами. Так іноді перекоси виникають від того, що дослідник обмежується вивченням особистого досвіду окремого індивідуума (наприклад, під час аналізу особистого щоденника), а іноді — дослідник знову вимушений обмежити зусилля вивченням творів (наприклад, при вивченні сценаріїв телесеріалів), тоді як сучасна риторика рекомендує приділяти особливу увагу механізмам сприйняття повідомлень. Виникає загальне питання: як під час розробки методології етнологічних досліджень ставитися до співвідношення між індивідуальним та масовим (серійним)?

Складається враження, що сфера дослідження ритуалів пропонує всі гарантії повної тематичної та методологічної безперервності й наступності. Сьогодні у наших суспільствах спостерігається відродження ритуальних практик, які вважали приреченими на зникнення (Boissevain, 1992). Інституційні ритуали, набуваючи все більшої сили й розмаху, як дідівщина (має місце навіть у вишах) чи професійні посвячення (Blanc, 1987; Cuche, 1988; Duval, 1995; Godeau, 1993; Largèze, 1995; Rivière, 1995: 97-119) цілком придатні для етнологічного вивчення. Здається, що для цього не потрібно якоїсь особливої методологічної адаптації. Але, з поширенням значення категорії ритуалу на найрізноманітніші трансгресивні чи стереотипні види поведінки, набуває особливої гостроти проблема, пов'язана з необхідністю визначитися, чи можна використовувати вже випробувані в інших умовах концепції для аналізу сучасних фактів. Такого роду механічний перенос методів без урахування специфіки досліджуваного матеріалу й концептуальна інертність є, безумовно, одними з ахіллесових п'ят антропології сучасного світу, і ми до цього ще повернемося.

Отже, теми досліджень зазнали значних видозмін. Але досліджувані території також змінюються. Вони більше не мають звичного характеру редфільдівських маленьких спільнот, де в одній обмеженій у просторі місцині можна було без значних зусиль відстежити місце проживання, родинні зв'язки, специфіку виробництва, організацію влади. Поділ на сільські та міські місцевості на сьогодні втратив актуальність. Поняття соціального простору, мережі й навіть групової ідентичності[5] (останнє, щоправда, не загальноприйняте і зазнало серйозної критики) прийшли на зміну концепції локальної групи, яка все ще жива в деяких головах. У своєму прагненні до вивчення сучасного суспільства етнологія Франції значно розширила діапазон соціальних середовищ, вивченням яких займається (наприклад, буржуазія стала об'єктом багатьох перспективних досліджень: Le Wita, 1988). Варто підкреслити, що, доволі нечітко усвідомлюючи тенденцію до розпоро-

шення *сфери інтересів і зацікавлень* у сучасному світі, етнологія Франції зробила привілейованими об'єктами дослідження групи та організації, членів яких поєднує одна професія, одне хобі, одне лобі чи схожі біди, що їх спіткали. Зокрема, в останні роки об'єктом дослідження ставали: випускники національної школи адміністрації (Bellier, 1993), інженери-атомники (Zonabend, 1989), вуличні торговці (Duval, 1981), ентомологи (Delaporte, 1986, 1994), члени клубу «Ротарі» (Camus, 1991), фанати Клода Франсуа (Pouchelle, 1990), власники домашніх тварин (Digard, 1990), любителі таїландського боксу (Choron-Baix, 1995), жебраки (Gaboriau, 1993), колишні алкоголіки (Fainzang, 1996) та ін. Дуже слушно, але із запізненням, якого не допомогли уникнути роботи Мосса та Ван Геннепа, що випередили свій час, етнологи знову почали оперувати поняттям *держава-нація* (або *національна держава*). Вони досліджували цю макроструктуру через її інституції, що займаються поширенням суспільних цінностей та культури, через ритуали, які «освячують» її, через наявні процедури визначення усього того, що є чужорідним, стороннім (Agulhon, 1995; Fabre, 1996). Все це також ускладнює «*вибір рівнів аналізу*» (Revel, 1996), на яких має ґрунтуватися етнологія.

У цьому розділі подано стислий огляд основних проблем, які зараз виникають на шляху етнології через те, що межі досліджуваних територій є нечіткими та розмитими, а вони (території) більше не мають «острівного» характеру. Зокрема, це проблеми вибору об'єктів дослідження і визначення рівнів аналізу (індивідуум; організація; група осіб, об'єднаних спільним інтересом; локальна група, що ще збереглася; регіональна спільнота, яка часто-густо дуже бурхливо заявляє про себе; групи осіб, для яких важлива їхня національна належність або навіть їхні інтернаціональні орієнтири; так, одним із прикладів останньої тенденції є процеси змішування культур, такі типові у музичному середовищі тощо); проблеми придатності для вивчення оточуючого нас сучасного світу концепцій, розроблених для дослідження об'єктів, віддалених від нас у часі чи просторі; проблеми, пов'язані з тим, наскільки далеко слід заходити у дослідженні джерел, підвалин, особливостей кодифікованих практик і знань, а також того, що виникає унаслідок їхнього застосування, зокрема у тому, що стосується специфічних підходів, місцевих аматорських починань, контексту. Наприклад, чи дійсно потрібно описувати виробничі процеси, всі деталі й особливості яких специфіковано у документації, укладеній інженерами, або ботанічні таксономії, що містяться у тисячах наукових праць і статей? Окрім цих проблем роботу дослідника додатково ускладнюють особливі умови збору та «відтворення» інформації, що пов'язані зі співпрацею дослідника та інформатора; особливий статус розрізнених даних (статті, хроніки, телевізійні передачі, інтернет-сервери: хто тільки не намагався висловитися і дати антропологічні роз'яснення стосовно фундаменталізму, громадянства, нових форм бідності, але ж ніхто не відважувався розмірковувати про права на користування деревиною у тій чи іншій сільській спільноті, не провівши перед тим серйозного дослідження на місцях); а також складнощі з обробкою надто великих масивів даних. Коротко кажучи, конфігурація, фізична й інтелектуальна наближеність цих нових об'єктів дослідження до дослідника зумовлюють потребу у переоцінці наших методів. Усе це, без сумніву, вимагає від нас особливої пильності.

У пошуках оптимального підходу

Ще більше ніж розмаїття тем досліджень та середовищ, де вони проводяться, у створенні незаперечного враження гносеологічного безладу винне розмаїття підходів, у рамках якого об'єкт дослідження аналізується із надто близької чи, навпаки, з надто далекої відстані. Здається, що етнологія сучасного світу ще не визначилася, з якої відстані й під яким кутом розглядати об'єкти своїх досліджень, як це робити: здалеку, збоку, зблизька, із середньої дистанції чи водночас із різних дистанцій? Далі ми подаємо стислу характеристику таких невпевнених маніпуляцій з об'єктивом.

«Погляд під широким кутом» і нескінченність

Один із шляхів, на якому вдалося досягти значних успіхів багатьом антропологам, полягає у залученні «екзотичного» досвіду для вивчення актуальних проблем нашого суспільства. При цьому акцент робиться не на примітивному порівнянні, а на виявленні універсалій, що допомагають глибше зрозуміти процеси й феномени, що мають місце у нашому суспільстві. На цей шлях стали С. Леві-Стросс (C. Levi-Strauss, 1989) та Ф. Ерітьє (F. Héritier, 1996: 253-275 та 278-288) у дослідженнях проблем, пов'язаних із новими способами штучного запліднення. Цитовані автори розглядають їх з огляду на досвід вирішення подібних проблем у найвіддаленіших від нас суспільствах. «*Звичайно, ці суспільства не знають про сучасні технології запліднення у пробірці, екстракції яйцеклітини чи ембріона, пересадки, імплантації чи заморожження. Але,* — продовжує С. Леві-Стросс (C. Levi-Strauss, 1989: 11), — *вони винайшли метафоричні еквіваленти*» цих форм дисоціації біологічних та соціальних родинних зв'язків. Процитуємо лише деякі з цих форм: уявний шлюб із покійним у племені нюер (коли померлий не залишав по собі дітей, його родич купував собі дружину та від імені покійного запліднював її; народженого від неї сина він вважав своїм племінником); особливі форми шлюбу у племені йоруба (де заможна жінка може купити собі дружину, яку зводить із чоловіком і претендує на народжених від цієї пари дітей, яких вважає своїми нащадками: вона грає роль законного батька); левірат, що дозволяє молодшому брату народжувати дітей від імені померлого старшого брата (цей звичай зафіксовано у багатьох античних та сучасних суспільствах на Близькому Сході). Немає ніяких сумнівів у тому, що таке «*звертання*» до стародавнього та іноземного досвідів є дієвим способом переосмислення сучасних методик штучного запліднення і, зокрема, найбільш спірних питань етичного характеру, пов'язаних із цими практиками: чи мають бути послуги сурогатної матері платними чи безплатними? Чи потрібно приховувати від нерідної дитини її біологічне походження? Чи є клонування допустимою практикою? Суспільства, що віддалені від нас у часі та

просторі, пропонують дуже багатий досвід вирішення цих болючих проблем та уроки, над яким потрібно розмірковувати. Наприклад, вони рішуче і стійко наполягають на екстраординарному, навіть скандальному характері народження повних близнюків, адже у їхньому розумінні *«(повні) близнюки, яких обожнювали, робили королями або вважали чаклунами, яких вбивали чи яким поклонялися, не є простими людьми, бо символічні та соціальні закони спорідненості вимагають хоча б мінімальних відмінностей; така суттєва несхожість єдинокровних родичів, за допомогою якої можна встановлювати їхню особу, необхідна для нормального функціонування родинних зв'язків, шлюбу та суспільства»,* — коментує Ф. Зонабенд (F. Zonabend, 1994 : 180).

Цілком зрозуміло, що такі звернення до антропології дозволяють конкретизувати коло питань, які потребують вирішення, однак, цей підхід аж ніяк не може витіснити собою інші можливі підходи у рамках етнологічних досліджень французького суспільства. Навіть у разі застосування лише цього підходу, і екзотичні, і ендогенні факти мають вивчатися з однаковою пильністю. На жаль, на практиці зазнають деталізованого вивчення, зазвичай, лише властивості та сфера застосування екзотичних реалій. На нашу думку, більш ефективною і досконалою є методика досліджень, що полягає у пошуку однотипних характеристик реалій, який базується на аналізі даних, зібраних у екзотичному й ендогенному середовищі на окреслену тематику, за умови, що пошук здійснюється не стільки для того, щоб виявити *«сукупність диференційних характеристик»*, скільки для того, щоб віднайти неочікувані схожості. Такою є, наприклад, точка зору С. Файнзанг (S. Fainzang, 1989), коли вона на базі вивчення двох етнокультурних середовищ, а саме африканської та французької приміської зони, намагалася виявити універсальні логічні схеми інтерпретування зла. І тут, і там при встановленні першопричини хвороби ідуть одним шляхом: самозвинувачення; звинувачення іншого родича; іншої, чужої людини; суспільства взагалі (останній варіант, гадаємо, притаманний західній герменевтиці). Але звернення до екзотичних цивілізацій може використовуватися не лише в рамках цього методологічного підходу. Воно використовується і для виявлення аналогій, а в деяких випадках може призвести до концептуальної плутанини.

«Зациклення» на певних міжкультурних аналогіях та підміна одних «культурних каналів» іншими.

Останнім часом спостерігається більш або менш яскраво виражена тенденція до *«використання понять та концептуальних основ, розроблених у рамках етнології віддалених від нас цивілізацій, для ідентифікації та аналізу сучасних явищ нашої цивілізації»* (Althabe, 1992: 249-250). У таких випадках мова йде не про вироблення *«сукупності гіпотез»,* за висловленням Леруа-Гурана, і не про більш глибоке вивчення оточуючих нас феноменів за допомогою залучення результатів аналізу аналогічних феноменів, зафіксованих у віддалених від нас цивілізаціях, а про намагання на базі кількох аналогій довести наявність глибокої відповідності між первісними та сучасними суспільствами. У рамках цього підходу одні й ті самі концепції використовуються для аналізу і первісних, і сучасних суспільств. Такий підхід, з одного боку, зумовлений бажанням знову здивувати світ, докладаючи для цього мінімум зусиль, за винятком хіба що зусиль на красномовство, свідчить про тяжіння до ірраціонального, характерне для кінця минулого сторіччя, з другого — його прихильники часто заявляють про своє прагнення «взяти реванш над співцями наукового пізнання (...), які ставлять нас на коліна перед епохою Просвіти та богинею Розуму» (Rivière et Piette, 1990: 79[6]). Виходячи з таких засад, вони, наприклад, вважають ритуалом будь-яку поведінку, яка має навіть щонайменші ознаки стереотипності, і яка здається непрактичною або ірраціональною з погляду суворої логіки. Під цю категорію у них підпадають: технології; стаціонарне навчання; спілкування (а місця, де воно відбувається, є «святилищами» (там само: 81); інформатика, *«що створює грандіозну евхаристію за допомогою комп'ютера, об'єднуючи однодумців»* (там само); *«флірт»,* мова жестів якого *«ні в чому не поступається мові жестів найтрадиційніших релігійних церемоній та літургій»* (Ménard, 1990 : 172); *«торгівля тілом, об'ємистий плотський псалтир Сучасного Заходу»* (там само: 173); проституція — *«суспільні діонісійські оргії» «релігійного походження»* (там само); у тому ж дусі характеризується й телебачення, *«що забезпечує безперервне стимулювання тіла почуттєвими чи галюциногенними подразниками»,* яке зводиться у ранг *«великого божества сучасних робітничих родин»* (Schwartz, 1990: 94-95) тощо. Подібні ж зловживання спостерігаються і у тих численних роботах, де концепт племені використовується (Maffesoli, 1988) для характеристики сучасних форм соціальної консолідації (під час вивчення груп молоді, груп інтелектуалів, священиків, студентів, які навчаються в одному вузі, працівників одного підприємства). Все це може призвести до згубних наслідків.

Безвідповідальне жонглювання цими легкими метафорами неодноразово піддавалося критиці, проте здається, що критика, насамперед, була свідченням крайнього консерватизму і звичайної корпоративної роздратованості, оскільки обмежувалася засудженням надмірних семантичних вільностей. Насправді, такий підхід може призвести до більш серйозних проблем, віддаливши нас від розуміння суті явищ. Дійсно, інтерес моделі, концепту й навіть метафори (ритуал, плем'я ...) полягає не стільки у тому, щоб використовувати їх як критерій включення досліджуваних фактів до певної категорії чи виключення із неї, скільки у тому, щоб виявити, чим саме зумовлено специфіку досліджуваних фактів, шляхом виділення сукупності їхніх специфічних відмінностей від інших фактів. Інакше кажучи, ці аналогії можуть бути корисними лише тоді, коли вони дозволять виявити *диференційні характеристики* сучасних практик і реалій. Якщо ж в ім'я якоїсь жанрової схожості адепти зловживання аналогіями занурюються у ніч, де всі коти здаються сірими, такий підхід віддаляє нас від наукової істини. Взагалі, за подібною термінологічною відвагою часто приховується злоякісна концептуальна лінь. Наприклад, якщо вважати племенем групи болільників (Maffesoli, 1991: 61), це призведе до нівелювання двох основних характеристик цього масового явища: так, за

життя болільника зобов'язання носять добровільний та ефемерний характер (чого не можна сказати про статус члена племені, що набувається через спорідненість); при цьому не враховується також і авангардистське прагнення болільників до видовищності на кшталт тієї, що пропагується ЗМІ (таке прагнення має мало спільного із архаїзмом, у морганівському визначенні племені). Таким чином, як вірно підмітив Б. Лаір (B. Lahire, 1996: 70), метафора, що уподібнює телебачення всемогутньому Богу, який воцарився у робітничих домівках, має недолік: у разі такого уподібнення випускаються з уваги процеси активного сприйняття глядачів.

Як зазначає вищезгаданий автор (там само: 71), міжкультурні підміни й засилля антропологізму, що збивають із пантелику, найчастіше процвітають у тих дослідників, які не опираються на *«солідну емпіричну базу»*.

Погляд збоку

Більш обережною та виваженою є спроба розглядати проблеми, починаючи з периферії. Прихильники такого підходу з повним знанням справи чи лише інтуїтивно виходять із цілком реалістичного висновку: оскільки сучасні об'єкти досліджень носять масовий характер або є завеликими за своїм обсягом, унаслідок чого їх важко вивчати за допомогою класичних методів етнографічного дослідження, і оскільки вони багато років досліджуються іншими дисциплінами (у першу чергу соціологією), єдиним виходом для етнології є спроба скористатися, насамперед, специфікою своїх наукових компетенцій, сконцентрувавшись на аспектах, вивченням яких знехтували окремі науки, віддавши перевагу вивченню інших характеристик цих об'єктів дослідження, для яких окреслені аспекти є лише допоміжними й несуттєвими. З цієї точки зору етнологія відіграє роль, так би мовити, «мухи на рогах у вола», що в усе втручається і метушиться, цікавлячись, головним чином, чужими «недоїдками» (Caisson, 1995: 116). В останньому номері журналу «L'Homme » (121, 1992), присвяченому *«антропології наближених до нас у часі та просторі об'єктів дослідження»,* М. Абелес постає як адепт такого підходу, вважаючи його однією з чудодійних методологій, за допомогою якої етнологія зможе досліджувати складні суспільства. Згадуючи улюблену сферу своїх зацікавлень — феномени влади, він пише: *«Найбільш ефективний підхід у цій галузі полягає у розгляді проблем «починаючи з периферії», коли висвітлюються деякі аспекти політичної діяльності, які необов'язково найголовніші. Прикладом подібного підходу є дослідження політичних ритуалів та символіки, що ведуться вже декілька років»* (Abelès, 1992: 25). М. Абелес тут суперечить сам собі, адже в багатьох своїх вдалих роботах (зокрема 1989 і 1990), він не задовольняється вивченням периферійних проявів, а береться за вивчення політичних фактів у всій їхній структурній складності, розглядаючи *«способи набуття, збереження та передачі влади», «способи територіального розподілу влади», «повсякденні аспекти політичної діяльності», а не тільки «символіку та ритуали (...), пов'язані зі встановленням влади і закріпленням владних позицій (...), а також з її невизнанням»* (1992: 17). Наявні приклади застосування на практиці методики, що полягає у вивченні периферійних проявів об'єктів дослідження етнології, є непереконливими. Так, читач статті Д. І. Кертцера (D.I. Kertzer 1992), який зосередив усі зусилля виключно на політичному символізмі, залишився невдоволеним рівнем розкриття досліджуваного питання: криза у лоні Італійської комуністичної партії розглядається через полеміку, яка ведеться навколо зміни назви інституції, без аналізу передумов та контексту цієї проблеми із символікою. Якщо дослідник зациклюється на однобокому розгляді, з'являється ризик поступу назад, до буколічної етнології, індиферентної до властивостей об'єктів дослідження.

Насправді, подібний підхід, що полягає у вивченні периферійних проявів об'єктів дослідження, може бути лише методологічним вивертом, елегантною манерою приховати деонтологічні та методологічні проблеми, із якими стикається кожне етнографічне дослідження, але він у жодному разі не змусить етнологію відмовитися від її прагнення до узагальнюючого підходу.

Погляд зблизька

Використання «крупного плану», що дозволяє зафіксувати щонайменші деталі, залишається найулюбленішою технікою дослідження етнологів. Тяжіння до мікросоціального дослідження є цілком зрозумілим, адже основою основ етнологічних досліджень є певна територія і те, що на ній відбувається. Однак проблема полягає у тому, чи може ця точка відліку, без якої неможливо обійтися, привести нас до бажаного кінцевого результату.

Прив'язки, використані у монографіях, найчастіше залишаються просторовими. Ними можуть бути група будинків чи міський квартал, *«трикутник XIV-го округу»* в Парижі тощо. У рамках таких досліджень прискіпливо вивчають місця, де ще не вмерли сільські традиції та міфи, що притягують нових представників середнього класу — інтелектуалів із дещо маргінальними схильностями; декор інтер'єрів та балконів; прояви товариськості у спілкуванні зі старожилами будинку (населенням похилого віку сільського походження) та місцевими торговцями (*«я заприятелювала із продавщицею сиру»*), наявні тенденції до змін тощо. Це має на меті показати у всіх деталях «мізансцену щоденного життя» в окремо взятій міській зоні (Chalvon-Demersay, 1984). Детальний опис щотижневого базарного дня у Карпантра (de la Pradelle, 1995, 1996), а цей ізольований не лише у просторі, а й у часі об'єкт дослідження, відкриває цілий світ стосунків та обмінів, який неможливо звести до одних лише комерційних аспектів: через нього суспільство регулярно оновлює свої зв'язки у просторі, де нібито панує рівноправ'я, де стираються звичайні ієрархічні розподіли.

Пані Делавінь та пані Паолуччі, сини яких готуються до вступу у вищі навчальні заклади, в один голос скаржаться на суворі вступні іспити (de la Pradelle, 1995: 369). Локальний аналіз також може бути приводом до вивчення насущних проблем нашого суспільства (наприклад, процес «відсторонення», «реадаптації»). У роботі «16 років у Арденнах» Ж.-Ф. Госсьйо (1992) розповідає про «розгубленість» молоді, яка живе у нестабільних умовах. Вони одночасно —

і у своїх сім'ях і поза ними, як за висловом *«стій там, іди сюди!»;* із цього впертого та постійного наміру суспільства арданезьких робітників вберегти своїх дітей виникає як наслідок відкидання ідеї процесу соціальної інтеграції, що підриває сімейну рівновагу.

Швидше за все, місцевість, чи буде вона об'єктом дослідження (як для С. Шалвона), чи приводом для дослідження (як для М. де ля Праделль та Ж.-Ф. Госсьйо), залишається парадигматичною одиницею для етимологічного з'ясування. Більшість монографій, написаних за останні тридцять років, можна легко поділити на ці два види, незалежно від змісту: чи то йдеться про населені пункти (трущоби, досліджувані C. Pétonnet, (1979, 1982); квартали Марселя, спотворені новими жителями-емігрантами з Північної Африки — Barou, 1986 — і т. ін.), чи то про робочий простір (майстерні та магазини Вюіттон, що на авеню Монтень, цілі «світи» довершеності (Jeudy, 1990), чи велике автомобільне підприємство, де ієрархія — це справа часу, внесків та конкуренції — (Guigo, 1992), чи про культові місця (буддійський монастир Лао у паризькому передмісті — Baix, 1986) або ігри (стадіони передмість (Selim, 1985) й т. ін.

Наголос на локальному характері дослідження стирається, коли його метою стають такі об'єкти, як, наприклад, згадані вище предмети побуту (пральна машина, морозильна камера, одяг панків та рокерів (Delaporte, 1982), або розкидані територіально у сучасному світі конкретні групи, що іноді викристалізовуються в окремі інститути (наприклад, об'єднання розпорошених мігрантів, такі, як китайські квартали у Парижі — Hassoun et Tan, 1986 — або ж різнопрофільні асоціації, що свідчать про дедалі більшу цікавість до постякобінської Франції[7]).

Який би варіант напрямку вчені не вибрали, так чи інакше будуть відчувати себе незручно: адже вони стверджують, що йдеться про колектив, поведінку у групі, проте проводять дослідження на окремих індивідах, про що намагаються вказати лише у виносках або ж у додатках до своїх робіт[8]. Щоб подолати таку невпевненість, індивід емфатично зображується як «представник культури» (але про яку ж культуру йде мова?) або в тексті поруч вживаються однина і множина, або ж дослідники приходять до стилістичного компромісу (формулювання *«учасники»* досить-таки популярне, оскільки воно поєднує у собі поняття колективності й індивідуальності).

Як окреслюються ці «маленькі ділянки», часто викроєні з великого цілого? М. Оге (M. Augé 1994: 54) справедливо зауважує, що більшість французьких етнологів зберегла *«байдужість до постмодернізму американської антропології»,* але, водночас, методологічні положення помітно розвинулися під впливом більш чи менш нових віянь (інтеракціонізм, етнометодологія, методологічний індивідуалізм тощо), що змінили вагомі парадигми пояснень.

У суспільстві, позначеному прогресивною гомогенізацією практичних навичок і рекомендацій, у науковому контексті, що більш схильний до розмаїття методик[9], аніж до системи правил чи норм, аналіз індивідуальних результатів зробив крок назустріч аналізу кодів. Ми цікавимося здатністю щось говорити або робити, вивертами або дискурсивними стратегіями більше, ніж структурою технічних дій чи мови. Коли С. Денефль (S. Denèfle, 1989) описує, що таке пральна машина, вона повідомляє нам не про форму або функціонування цього предмета (історія якого, до речі, заслуговує на технологічний та естетичний аналіз[10]), а про те, як він використовується: можна чи ні разом прати одяг та білизну. Коли Ж.-Л. Торнатор (J.-L. Tornatore, 1991) уявляє процес ремонту у марсельській корабельні, він, безсумнівно, досліджує ланцюг дій металургів та механіків, але й зупиняється, зокрема, на формах пристосування, на деяких уривках загальних знань, на тому, що робітники називають *«вада»*. Коли Л. Ерол (L. Hérault, 1996) вивчає *«велике віросповідання»* у вандейській місцевості, то вона не обмежує себе лише виокремленням канви ритуального сценарію, але й описує форми, значення варіантів і погляди учасників на мікроструктурні деталі. Ніякого сумніву немає у тому, що сьогодні етнологічний погляд затримується на механізмах пристосування та контекстуальних винаходах, які додають пікантності монотонному світові практики і застосування[11]. До речі, при розгляді такої гри розрізненого привласнення, могли б затвердитися етнологічні програми Франції або ж сучасного світу, якби дослідники погодилися вести спільні порівняльні роботи.

У найсучасніших працях з етнології (взаємодії та висловлювання) суттєвішим став зв'язок між словом і суб'єктивністю носія інформації (Fabre, 1992: 43-35), що вже є методологічною необхідністю. Сконцентрованість на умовах співставлення етнологічних даних та на *«знаннях, переданих зсередини соціального світу, вихоплених із якогось конкретного рівня»* (Althabe, 1990: 126), дозволила, безсумнівно, поновити глибину цієї дисципліни. *«Інтеграція дослідницької групи, трактування дослідження та об'єкта дослідження»* (Augé, 1994: 73), звертаючи увагу на контекстуальні варіації повідомлень, на *«риторичні стратегії повідомлювачів»* (Bensa, 1996: 45), — все це етнологу настільки нав'язується, що він бере участь у тій самій соціальній грі, що і його партнери. А ті, хто звик у нашому світі до «інтерв'ю», сповнені стереотипів і відповідають сподіванням, які покладають на того, кому ставлять запитання. Інтерв'ю є головним методом дослідження, коли на опитуваного направляється низка запитань, в чому етнолг безпосередньо бере участь, так само як магічний ритуал, проаналізований Ж. Фавре-Саада. Але, як слушно зауважив Д. Фабр (D. Fabre, 1992: 44), даний тип поведінки *«найтісніше пов'язаний із особливим предметом такого дослідження»*.

Якщо добре зрозуміти плюси такого наукового підходу, який вириває етнологію з її догматичних переконань, то можна передбачити і його підводне каміння — *апорії*, що виникають у процесі взаємодії та дискурсів. Найбільший ризик полягає у тому, щоб не загрузнути у своєрідному методологічному «нарцисизмі» і такому ставленні до дослідження, коли *«досліджується вже більше антропологія, аніж люди»* (Darnell, 1995: 3). Інший недолік полягає у створенні слів, баченні безмовності центральним об'єктом етнології. Ця тенденція відбивається у двох протилежних напрямках: або в ім'я методологічної популяризації, симетрії знань, абсолютного релятивізму відмітається увесь *«етнографічний авторитет»* і утворюється *«культ»* мовлення «іншого«; або ж, навпаки, рамки вивчення пред-

мета звужуються до перевдягання, заперечення, стереотипів. Між цими принципами ангелізації та демонізації існує, звичайно, безмежна кількість проміжних варіантів, які в усіх випадках мовлення залишаються головним джерелом інформації та інтерпретації. Обґрунтованість цього положення можна зрозуміти, проаналізувавши відчуття ризику, що виникає під час знаходження поблизу атомного реактора (Zonabend, 1989). *«Гомін і тиша, ляпсус (...) мовні хитрощі»* прикривають страх. Проте багато в індивідуальній та колективній поведінці не вербалізовано й може бути зафіксованим лише за умови терпеливого спостереження (Bloch, 1995: 49). До речі, характерним є посилення інтересу до дискусії, що часто проходить поряд з «дослідженнями, які проводилися нашвидкоруч» (там само : 47), без реального виїзду на місцевість.

Надмірне зосередження на слові часто поєднується з емфатичним наполяганням на ролі теми, що піднімається «виробником» суспільного життя (Althabe, 1992: 248), тоді як великі уніфікуючі парадигми (функціоналізм, марксизм, структуралізм) зменшують її до рівня другорядної дрібнички. Рятівним стало те, що тема-діяч та усвідомлююча були відновлені для вивчення індивідуалістських суспільств, у яких намір самореалізації домінує над груповою логікою. Винесення цієї теми на передній план нашої дисципліни настільки природне, що рух до *«соціуму індивідів»* пожвавився у 1980-х роках, частково затіняючи колективні вимоги. Внаслідок такої еволюції суб'єктивна віддаленість учасників від системи (Dubet, 1994: 17) значно зросла, а тому необхідно, щоб етнологи впроваджували цей процес індивідуалізації. Але чи можна піти на те, щоб настільки зменшити соціальні детермінації, групові приналежності, що голосно заявляють про себе у більш *м'якому* світлі через, наприклад, велику кількість територіальних спадкових операцій (Pomian, 1993: 59; Bromberger, 1996: 16-18)? Чи можна, перефразовуючи вдалу фразу С. Фензанг (S. Fainzang, 1996: 13), піднести те, що було лише *«темою Короля»* до *«теми слова»*? Дебати, спрямовані на самовизначення колективів, дають приклад цього гіперпостмодерністського роздування. Для декого ідентичність була лише обставинною та особистою фікцією, що визначалася винятково у взаємовідношенні, яке встановлюється між дослідником та інформатором, і позбавлена змісту. Щоб ідентичності були суцільними, пластичними, рухомими, обговорюваними, змінюваними залежно від контексту взаємодії, етнологам доводилося впродовж останніх років багато разів надавати докази цього (див., серед інших, Bozon et Thiesse, 1985; Dalla Bernardina, 1989; Bromberger, 1993). Проте перемовини, про які йдеться, залежать від звичних рамок угоди: можна вести перемовини лише про те, що маєш, що знаєш, що ти є[12]. Кожний, звичайно, мав іноді й драматичний досвід обмеженості перемовин. Але можна заперечити, що учасники відмовляються від цих ідентичних категоризацій (Althabe, 1992: 254). Спочатку буде помічена відносність усього: багато — навпаки, додається (маємо на увазі військових корсиканців, басків або ісламістів). Потім помічають, що ці заперечення або звернення не повинні зупиняти етнолога. Буржуа не подобається, щоб їх називали *«буржуа»,* вони, на їх думку, — *«як усі»*. Чи потрібно тоді заборонити собі розгляд особливостей їх стилю життя і вчинків (Le Wita, 1998)?

Можна було б скоротити ці прості й тривіальні зауваження стосовно важливого місця теми й слова у деяких нових роботах. Проте нам здається, що стан розбудови їм підходить. Ці зрізи, насправді, лише зворотній бік аналізів. Паралельно, зосередженість — виправдана — у даному контексті — у певних ситуаціях заважає помітити закономірності й особливості феномена, що досліджується, і лише порівняння допомагає це виявити. *«Спочатку потрібно досліджувати відмінність, щоб відкрити особливості»,* — зазначає Ж.-Ж. Руссо (J.-J. Rousseau, 1993, перевид.: 81). Інакше кажучи, етнолог має однаково вправно володіти як лупою, так і підзорною трубою. Мікросоціум, безсумнівно, є обов'язковою відправною точкою будь-якого дослідження, але якщо замкнутися лише на ньому, то це призведе до зацикленості, короткозорості. Урешті-решт, етнологія розглядається з різних точок зору й у різних масштабах не через піклування про компроміс та еклектику (Seignobos et Simiand, Lévi-Strauss et Boudon ...), а для того, щоб відповідати подвійній вимозі реальності: віддавати належне заплутаності приналежностей і визначень у сучасному світі, уточнювати особливості об'єктів (функцій техніки, правил гри, структури тексту ...) і на цій примусовій базі — варіанти трактування, які з цього випливають. Постулат, який можна було б назвати «критичним пропрієтаризмом», пояснюється тим, що розглядаються закони та залежності, які формують феномен (матеріальні закони технології, семіотичні залежності текстології, структурні характеристики діяльності), й особливості, що у певний момент історії визначають одиничну ситуацію або об'єкт. Отже, закони й залежності обмежують коло можливих інтерпретацій. *«Індивід іде не на полювання,* — писав М. Мосс (M. Mauss, 1967: 58), *— він іде полювати на зайця»,* таким чином нагадуючи, що кожний тип мисливства має, залежно від виду дичини, свої особливі технології, цілий набір способів та специфічних адаптацій. Ці властивості не заперечують індивідуальну й колективну думки та дії, вони лише окреслюють їх авторитет. Чи представляють такі властивості нездоланну перешкоду? І так і ні. Так, якщо посилатися, наприклад, на інертність і скутість, які ускладнюють процес нововведень. П. Лемонньє (P. Lemonnier, 1996: 19) подав нам приклад у сфері новітніх технологій: моделі літаків не мали успіху, якого від них чекали, тому, що вони не відповідали стереотипу; винахід моделі літака, на якому літав Блеріо, залишався парадигмою посилань для авіаційних закладів. Такими ж численними прикладами «в'язниці» можна вважати й літературні жанри, політичні символи, канву багатьох ритуалів, стабільність яких не змінюється, а змінюється лише віртуозність, із якою соціум та індивіди по-своєму інтерпретують їх форми та значення.

Ні, якщо розглядати випадки, коли властивості не можуть нічого «сказати», коли свідомість іде у неправильному напрямку, коли вичерпуються усі потенційні варіанти інтерпретації. Отже, потрібно міняти правила самої гри, робити їх більш відповідними, більш сумісними з часом (історія ігрових практик, їх обставинних варіацій, у залежності від місця та змін впродовж тривалого часу, красномовно ілюструють постійні процеси змін та реадаптації[13]).

Повертаючись до теми, потрібно зазначити, що визнання особливостей досліджуваного об’єкта («тур по індивідуальності», якщо можна так висловитися) — це завжди необхідний етап, тим більше, якщо потрібно віддати належне особливості контексту й пластичності інтерпретації. Перестрибнувши через це, ми ризикуємо переплутати головне і неправильно трактувати тему. Обмеження рівнів та масштабів аналізу є необхідною засадою достовірності фактів. Зупинімося на цій суттєвій евристичній вимозі.

Пошук потрібної відстані

Дискусії з приводу масштабу дослідження в суспільних науках відродилися під впливом італійських «мікроісториків» (C. Ginzburg, G. Levi) та їх послідовників у Франції (Revel, 1996). Вони існували й раніше — у загальній етнології, в етнології Франції, — але ніколи не приймали форми такого широкого галузевого протистояння, як зараз. Чи потрібно нагадувати, що аналіз за *«ступенем дій»* є евристичним фундаментом вивчення методів у Леруа-Гуран (Leroi-Gourhan, 1971, перевид.: 19—35)? І чи потрібно нагадувати про роздуми критиків стосовно одиниць вивчення в етнології Франції (зокрема, сільська община та міський квартал) та їх захист упродовж десятиліття для аналізу у різних масштабах (Bromberger, 1987)?

За останні роки актуальність цієї суперечки зросла через кілька суттєвих полемічних епізодів, що стосувалися галузі в цілому. Аналіз міфу про чинук (вітер у Північній Америці) — один із таких. У своїх дослідженнях двох версій міфу про лосося, які розповів йому інформатор Ф. Боа, Д. Ім (1985) наполягав на важливості стилістичних варіантів, обставин повідомлення, голосу, індивідуального мовлення для розуміння змісту й докоряв Леві-Строссу за те, що той зупинився у своїй *Методології* на *«загальностях»* (загальних елементах), пропонуючи застосовувати порівняльний і трансформаційний аналіз для виділення основного змісту цих текстів у формі висловлювань. У відповідь, Леві-Стросс не заперечує філологічну працю Іма, але зазначає, що у двох різних масштабах *«кожний по-своєму знаходить постійну реальність, із якої вже виокремлює якийсь шматочок»* (Levi-Strauss, 1987: 117). *«Один підхід нічим не гірший за інший,* — тонко підкреслює він (там само: 132), — *гуманітарні науки не наближатимуться до будь-якого рівня розвитку, якщо не буде припинено чвари через найвірніший рівень аналізу»* (там само: 117). Уже ближче до нашого часу, навіть на сторінках цього журналу (1996, 1: 22-30), у полеміці зійшлися Б. Латур і П. Лемоньє з приводу *«матеріальних протиріч»* та *«законів технічної ефективності»* відносно соціального контексту. Вчені стояли на різних наукових позиціях, що унеможливлювало їх примирення. Але контрасти у дослідженнях абсолютно заперечуються масштабом: «зблизька» технічні факти подаються як плутанина, як клубок фізичних законів, соціальних зв’язків, особливих уявлень, що неможливо розплутати. «Зверху», з погляду *«макроісторії»* чи порівняльної антропології, вони виявляються у (хроно)логічних послідовностях, направлених на найбільшу ефективність. Наукові шляхи Лемоньє та Леві-Стросса перетинаються лише тоді, коли вони вважають за необхідне зрозуміти структурні властивості феноменів, що вивчаються, коли потрібно щось зауважити до теми локальних зв’язків. *«Розуміння технічних феноменів не може обійтися без урахування матеріальних законів, необхідних для дослідження, що кожний індивід або культура «робить» або «не робить» із цими законами»* (Lemonnier, 1996: 23). Так само *«всепроникаюче мовлення»* (згідно з термінологією Іма) міфу не може виникати з вивчення однієї версії, а з дослідження серії споріднених текстів, саме на цій основі можна буде пізнати ефекти *«граматики» локального світу»* (Levi-Strauss, 1987: 121). Такий прийом принципово обдуманий і повертається спиною до герменевтики. Але чи не потрібно спочатку знати правила гри, особливості мови, основну структуру релігійної церемонії, незмінні риси невдоволення, побачити, які були характеристики особистості у той історичний момент ... щоб оцінити безліч інтерпретацій, варіантів аналізу цих жанрів чи одиниць, що є об’єктами дослідження? Такі глибинні правила неможливо роздивитися «зблизька», вони складають *«клітку для почуттів, де»* індивідуум чи група можуть *«виявляти свою відносну свободу»* (Ginzburg, 1980: 16).

Ось ми, здається, і відійшли від проблеми масштабу дослідження та аналізу, що нас цікавила для визначення чіткої основи сучасної світової етнології. Але це не так. Відхилення від проблеми і справді привертало нашу увагу до ризику занурення у локальну монографію та у чисто емічний прийом, до демультиплікації рівнів дослідження, суворої необхідності порівняльних аналізів, виявлення вирізняючих особливостей та до виокремлення головного змісту відносин, що досліджуються.

«Соціальна реальність різна, з огляду на рівень аналізу, або (...) масштаб дослідження, де можна вибрати, куди себе віднести» (Revel, 1996: 12). Із цього речення можна взяти загальну евристичну користь (про це ще піде мова), але також дуже ефективний методологічний принцип для вивчення складних соціумів, які вирізняються більшою заплутаністю, взаємопроникненням, пластичністю належностей та визначень. У такому руслі стає зрозумілою програма, спрямована на *«організацію великої кількості контекстів, які необхідні для розуміння досліджуваних дій»* (там само: 25). У світі, позначеному уніформізацією звичаїв через відродження місцевих традицій, різноманітність залучення індивідів, через стрибок колективних вимог, приєднання індивідів до слабких і тимчасових джерел, через затвердження територіальної свідомості ... буде справді парадоксально віднести дії людей та зміст їх практичних дій до одного рівня.

Власне принципом множинності, який відмінний від *«класифікаторської інертності»* (там само: 23), що привчив нас до вивчення ізолятів — окремо проживаючих груп людей (соціальних або просторових), ми повинні керуватися під час трактування механізмів, які розміщують індивідів у сучасному світі. Парадигма обмежень (будинок, квартал, комуна) співіснує із парадигмою мережі, що базується на відносинах дружби, «фамільярності», у клубах спільних інтересів тощо, які частково перекривають, принаймні на практиці, сімейні та місцеві обмеження. Така невизначеність підтримує розвиток великої кількості можливих траєкторій та напрямів, які можуть прояснити істо-

рію життя індивідів і колективів (Bertaux, 1987; Peneff, 1990; Demazière et Dubar, 1997).

Але етнологія здебільшого займається зіставленням людей з їхніми навичками (працювати, жити, їсти, пити, грати, вірити, керувати ...). І вивчення цих взаємозв’язків могло б виявитися спотвореним, якби їх вивчали лише у місцевому масштабі. Де, наприклад, дослідити спосіб територізації, політики та її репрезентації як не у *«розвитку від департаменту до округу, від общини до регіону»* (Abélès, 1990: 111), від місцевого зібрання (Pourcher, 1990) до парламентського з’їзду? *«Циркулюючи між різними рівнями колективності, спостерігач «політичного соціуму» та багатосторонніх відносин, які керують цим світом, — зауважує Абелес, — лише поступово деконцентруючись, може сподіватися на відбудову ним складної реальності, яку зблизька проаналізувати неможливо»* (там само: 114).

Таке зменшення масштабів не нав’язується; воно впроваджується у функції простору й референтів. У своїх роботах про паризьких ентомологів І. Деляпорт (Y. Delaporte, 1984, 1986, 1994) чітко описав успішне розширення операцій, які приводять до створення колекції комах. Одне з них приводить до вивчення мереж, специфіки та функціонування асоціацій у великому місті: кожен може зі впевненістю очікувати, що *«він знайде собі пару, яка розділить його ексклюзивне захоплення стафілінами, довгоносиками або крізомелами»* (1986: 163), але цієї впевненості вже не буде, якщо йтиметься про маленьке провінційне містечко; до того ж *«ці асоціації збирають достатню кількість учасників, щоб можна було відчути елемент анонімності, який характеризує соціальні відносини у місті»*. Друге розширення приведе до окреслення *«способу, за яким цінності з соціуму впливають на ентомологічну науку»* (там само: 161), інакше кажучи йдеться про схожість у класифікації комах і людей. Третє пропонує проаналізувати механізм оволодіння офіційними знаннями, що використані у *«тисячах статей і творів»*, виражаючись у показовому відстороненні, нестабільних відносинах між письмом та звучанням, безліччю варіантів тощо (там само: 167). І, нарешті, четверте, допомагає розпізнати різноманіття знань, що сконцентровані поза індивідуальним *«полюванням»* на віддалених землях — фрагментарна інформація з Парижа, місцеві знання — все це іде на користь циркулюючому світові. Тут також діє скалярний рух.

Це також діє, коли увага приділяється не лише прихильникам довгоносиків, але й любителям коней. Вони вважають, що породи та звички благородних тварин закріплюються на тих територіях, у яких вони символізують ідентичність і тривалість. Етноісторичний аналіз дослідження просторової децентралізації похитує впевненість, яку дає чаруюча та рідна місцева говірка. Чорний кінь Нієвра, як того вимагає емблема, є екзогенною твариною, децентралізація якої відбулася нещодавно (у кінці XIX ст.) (Lizet, 1989). Втративши будь-яку цінність для сільськогосподарських робіт, через розвиток нових технологій та для м’ясопереробки, через чутливість тваринолюбів, кінь отримав «підвищення» — став зіркою шоу, змагань, конкурсів, які позичили свої сценарії у спектаклів, влаштовуваних великими пивоварними компаніями Північної Америки. Там вони втілювали фольклор *«по-французьки»*. На базі порівняльного аналізу Б. Лізе (1996) чітко окреслює процеси пивоваріння, їх акліматизацію, роль у цьому відновленні титулованої адміністрації ... — такі фундаментальні риси, які не були помічені на перший погляд через те, що місцевий об’єкт знаходився надзвичайно близько.

Багатосторонній підхід, ткацький човник між *«маленьким»* і *«великим»* спрямував дослідження футбольних матчів у Марселі, Неаполі та Турині (Bromberger, 1995). Довготривалі бесіди, розповіді про життя уболівальників дозволили окреслити відносини, згідно з якими історії *окремих людей* вплітаються в історію міст, клубів, змагань, матчів ... Вивчення внутрішнього функціонування стадіонів, *груп* прихильників, поведінки різних трибун дозволили встановити закони структурованого натовпу та полемічне існування гри, у залежності від національної належності глядачів (і чи потрібно підкреслювати, що таке дослідження вимагає великої кількості об’єктів вивчення?). Аналіз складу команди, стилю гри у масштабі *колективу* показали механізми апропріації універсальної мови, створення особливого від загального. Але зміст цього захоплення, багатосторонній підхід, якому притаманна плутанина у належностях та ідентифікаціях, не може бути достатнім; *обґрунтована компаративістика* — категорія, яка найчастіше відкидається заради непримиримо індивідуального досвіду — є потужним допоміжним засобом для уникнення помилок, для знайдення специфік, *«виявлення непомітних категорій, безсвідомих зв’язків, нестандартних логік, що непомітні при загальному огляді»*. Щоб це побачити, потрібно встановити *«дистанцію, без якої наша наука не обійдеться»* (Terray, 1990: 176). Що можна сказати про аналіз такого феномена як футбол? Дослідження відмінностей (порівняльне вивчення трьох клубів) виявляється через контраст стилістичних варіантів, виокремлюючи особливості. Інакше кажучи, щоб добре зрозуміти Олімпік Марсель, потрібно також дослідити Ювентус із Турина. Віддалена різниця — у часі та просторі — між футболом сьогодення та схожими іграми, що представлені в інших епохах та інших цивілізаціях (середньовічний «суль», «тлачтлі» ацтеків), була для цього використана, щоб показати особливу семантичну «арматуру» сучасного спорту: узагальнене та систематизоване змагання, посилення значення індивіда та колективної солідарності, роль удачі, шахрайства та правосуддя на шляху до успіху (Bromberger, 1995: 193-204).

Тонкий монографічний аналіз, варіювання масштабів, застосування обґрунтованої компаративістики повинні дозволити відбудувати індивідуальність соціального досвіду й очистити складні практичні значення, приховані у рутині ефектних подій. Чи не в цьому полягає насущна місія, покладена на етнологію?

Різносторонні можливості поглибленого якісного прийому та порівняльної деконцентрації вдало проілюстровані у нібито тривіальному аналізі продуктів харчування (Vialles: 1987, 1988, 1995). Копіткий аналіз технологій у бойнях, які використовуються для того, щоб вбивати тварин та перетворювати їх на продукт споживання, спричинив появу запитання: «Чим же є для нашого суспільства м’ясо»? Безперечно, це м’ясо не з трупів або тварин, схожих між собою (домашні тварини й хижаки) або відмінних (копро-

фаги або некрофаги) від людей; *«так само як ми беремо — на відстані, так ми і їмо — на відстані: ні далеко, ні близько»* (1995: 345). Вивчення бойні, вчорашніх та сьогоднішніх звичок у нас та у всьому західному світі дозволяє виокремити з консенсусу те, що м'ясо придатне для споживання. Протиріччя стосовно цього продукту: є так звані *«зоофаги»,* які не вагаються, а навіть насолоджуються споживанням тварин у їх більш натуральному вигляді (які можна без проблем ідентифікувати), цим частинам тварин навіть не можна присвоїти будь-яке абстрактне означення (*безсоромно говорять про «ноги», «голову», «мозок»*); але у сучасному світі починають переважати *«саркофаги»* — любителі сортованого м'яса, одної якості, геометрично нарізаного (як гамбургер). Перенесення боєнь за межі міст — процес зняття відповідальності за смерть тварини (вже не зрозуміло, хто вбиває: той, хто споживає, чи той, хто пускає кров), евфемізація мовлення м'ясників, неспоживання відходів бойні ... свідчать про таку собі *«детваринізацію»* м'яса. Це є проявом чутливості сучасних людей. І лише скрупульозне дослідження та порівняння у часі й просторі могло б це всебічно висвітлити.

Нова наукова практика?

Наведені приклади свідчать про масштаб шляху, пройденого етнологією Франції за чверть століття: оновлення тем і просторів дослідження, адаптація методик. Найчастіше протиставляли два види етнології: однин — чистий, законний, благородно застосовувався в екзотичних соціумах; другий — етнологія «сусідів по під'їзду» — лише на крайній випадок, що може проводити лише *«роботи другого ґатунку»*, або це рішення про відступ для тих, хто втомився від віддаленості. Таке розділення, на нашу думку, штучне, навіть якщо погодитися із тим, що концептуальна та методологічна історія етнології «зблизька» набагато бідніша за вікову етнологію порівняльної антропології. Але чи є така велика різниця у проблематиках, об'єктах та постулатах? Здається, вони навіть об'єднуються, якщо розглядати розвиток екзотичних соціумів і виникнення *«сучасних світів»,* як це розуміє М. Оге (M. Augé, 1994), тобто між ними існує зв'язок. Чи можна уявити дослідження політичної антропології, яке б сьогодні велося де завгодно, незважаючи на відносини з країною, різні мережі та посередницькі колективи? До речі, глобалізація техніки, предметів, телевізійних програм, комунікаційних практик створює оригінальну ситуацію, яку можна кваліфікувати як *«креолізація у відсутності»* (об'єкти циркулюють, культурні змішування незалежно оперують реальним простором). Це нове знання приводить до запитання із приводу стійкості гетерогенності культурних кодів до процесів підробки, реінтерпретації. Через цікаве змінення службових відносин, «наближена» етнологія може надати віддаленій етнології нові напрями, заховані за іншими категоріями: технікою, релігією, родинними зв'язками ... або, через тривале «блукання у темряві», об'єкти переважно створюються завдяки урахуванням місцевого або соціального досвіду. Залишаючись поза встановленим бар'єром, ігноруючи нові форми суспільних та політичних відносин або осередків сучасних колективних інтересів, екзотична етнологія ризикує перетворитися на археологію.

Окрім вивчення «зблизька», потрібно протистояти проблемам специфічної методики, які найчастіше надають йому невпевнений характер.

Сьогодні етнолог може використовувати найрізноманітніші джерела, їх поєднуючи, співставляючи як завгодно, доки це не приведе до якогось результату. Ризик таких ілюстративних маніпуляцій, звичайно, існує і в екзотичній етнології, особливо, як наголошує Олівьє де Сардан (Olivier de Sardan, 1995: 102), якщо спеціаліст приховує квазімонопольність своїх джерел.

Окрім того, умови дослідження, що базується здебільшого на бесідах, а також на спостереженні за поведінками, обмежують практичне розуміння та сприйняття індивіда у множинності його ролей. Чи потрібно відмовлятися від цієї методологічної неукомплектованості? Є такі доречні аргументи, коли дослідження стає складним через просторове розділення ролей та віддалення у нашому соціумі приватної сфери (Delaporte, 1986: 165), де етнолог *«губиться»* (Althabe, 1990). Чимало авторів змогли, через етнографічну «впертість», закрити прогалини, більш чи менш глибокі, у таких реальних перешкодах (ідеться про Petonnet, 1968, 1982, à Gutwirth, 1970, à Le Wita, 1988, à Williams, 1984, 1993). І нам не здається, що найкращим шляхом для подолання цих підводних рифів стане, як це пропонує Альтаб (Althabe, 1990: 130—131), подолання місцевої складності — скоротити діалоги — головний об'єкт досліджень, навіть якщо він підкреслений вище й випробуваний на практиці (Bromberger, 1995: 16—18).

Вербальна інформація повинна критикуватися, розчленовуватися за допомогою добре знайомих етнологові процедур (Olivier de Sardan, 1995: 92—101). Така робота, у той же час, ускладнена надзвичайним розквітом «запасу готових ідей», породженим нашим суспільством, досвідом, проведення опитування; індивіди або замикаються у собі, або йдуть в опозицію для того, щоб відмежувати потурбований свій світ від внутрішніх втручань. Усі ці відповіді можна запозичити у суспільних науках, у випускника Національної школи адміністрації, наприклад, прихильників Леві-Стросса та Бурдьє (Bellier, 1992) чи у різноманітних стереотипів, нав'язаних медіа та різними інституціями. С. Файнзанг (S. Fainzang, 1996: 29-39, 43—51) надзвичайно тонко доводить, що колишні алкоголіки, об'єднавшись у асоціації, приписують своїм проблемам абсолютно стереотипні причини, що часто звучать у доктринах їх руху, історіях життя, проте *«спонтанні дискурси»,* зібрані протягом тривалого дослідження, окреслюють шлях до алкоголізму набагато складнішим, що не відповідає цим стереотипам.

Продуктивна сила здивування, гострота погляду притуплюються, коли етнолог досліджує власне суспільство. Окрім того, щоденні звички рутинного життя застають його зненацька. Якби хтось взявся досліджувати процес сніданку (тема, до речі, показова щодо різних технологій, індивідуальностей і колективів), чи можна було б уявити етнолога, який «зіткнувшись» за сніданком із холодним рисом та яйцями, побіг би до свого записника? У його гостей це запитання викличе таке собі легке здивування та поб-

лажливість, а от у його колег питання про те, що краще — бісквіт чи бутерброди з маслом, викличе, безсумнівно, роздратування. І це є індикатором того, що подібні теми пробивають собі дорогу лише у контексті історії, культурної географії, поезії. Отже, «наближена» етнологія вимагає додаткової гостроти, так само як і більшої дистанції для погляду.

Залишається лише уникнути специфічних проблем[14], поставлених «*реституцією*» та «*прийняттям*» (Zonabend, 1994 в) у дослідженнях близьких соціальних світів. Парадоксальна наука етнологія представляє собою об'єктивні данні суб'єктивних досвідів, довіри, зближення, дружби. Результати робіт, занурюючись у сфери невидимого, виокремлюють неочікувані зв'язки, пояснюють значення звичайних відношень ..., можуть розчаровувати очікування, яке задовольнить текст, що прославляє місцеві особливості. Етнологія може прояснити з першого разу значення своїх методів, оберегти себе від деонтологічних вимог, але й ризикує спровокувати у місцевих соціумах безладдя. І також, згідно зі своєю компетенцією, вона має брати участь у публічних дебатах, вирішувати «проблеми соціуму», тому вона може розчарувати очікування своєї аудиторії переформулюванням та зміненням запитання. Але чи це не є ціною для науки, яка через специфічність своїх методів, натикаючись на «неправильну очевидність», пропонує розмірковувати над проблемами у всій їх сукупності, і яка абсолютно заслуговує на своє місце у Місті?

Особлива подяка Жану-П'єру Дігару, Жану-Іву Дюрану, Морісу Дювалю, Сільві Файнзанг, Жану-Франсуа Госсьйо, Крістіні Лангуа за зауваження та дружні коментарі, які у них з'явилися після прочитання тексту.

Примітки

[1] Рух «від більшого до меншого», який проаналізований у статті, опублікованій 10 років тому, відстежує розвиток масштабів аналізу етнології у Франції, починаючи з 1930-х до 1980-х років.

[2] Відповідно до висловлення Г. Мендера (1988), який описував, за допомогою цих термінів, значні структурні зміни, що впливали на французьке суспільство, починаючи з 1965 року. Про поширення родової ініціативи змін у 1970-х роках, і про переоцінку поняття країни, яка супроводжує цей рух, див.: Bromberger (1993, 1996).

[3] Отже, на противагу цьому огляду залишаються головні праці, які давно вкорінилися в історію, за двадцять років залишивши чіткий слід в етнології Франції та Європи; якщо розглянути безпосередньо дослідження, беручи за основу символічні системи, які довготривалі й ведуть до Центру антропології в Тулузі (див.: Albert, 1990, Fabre-Vassas, 1994, Charuty, 1997).

[4] Для отримання інформації щодо підсумків цієї програми див.: Chevallier (1989, 1990) і Chevallier éd. (1991).

[5] Про зловживання цією концепцією, яка надто часто використовується як універсальна, див.: Bromberger (1993: 46-48).

[6] Цією і наступними цитатами я в жодному разі не намагаюся дискредитувати двох колег, авторів фундаментальних і визначних наукових праць. Але я наполягаю на тому, щоб не надто прагнули редагувати *Нових ідолів, нові культи. Відхилення від сакральності.*

[7] Про розбіжності інтересів у сучасній Франції див.: Mendras (1988), Agulhon (1989), Bromberger (1996).

[8] «Екзотичні» етнологи працюють на користь відстані (від імені холізму). Така методологічна тендітність виявилася менш шокуючою.

[9] У цьому контексті див.: F. Dosse (1995).

[10] Тут йдеться про звукову естетику. Я не відмовлю собі у задоволенні процитувати поетичне заклинання, яке наводить Ж. Ешеноз у Малайській витівці: «*Пральна машина виконувала свою функцію за допомогою защіпок, вібрацій різноманітного ритму, починаючи з ніжного попереднього прання та закінчуючи лютим віджимом, під час якого шалений пристрій гуде і трясеться, підскакуючи на місці, ніби хоче налякати: оберт його нутрощів є настільки жахливим, що виникає бажання зникнути, прорватися крізь стелю, залишивши у ній дірки*» тощо.

[11] Численними є приклади цього типу аналізу, коли виділяються подібні процеси іншого типу привласнення: про прийоми споживання див.: Ethnologie Francaise, 1996, XXVI, 1; про різноманітні види спорту див.: Terrain, 25, 1995; про оповідання див.: ремарки D. Fabre, 1992: 43-44 тощо.

[12] Я дозволю собі звернутися за більш детальним аргументом із цієї теми до статті, яку було опубліковано декілька років тому і в якій наводяться численні приклади подібних обмежень перемовин (Bromberger, 1993, а саме: 59-61).

[13] Для цього пункту див. праці N. Elias (Elias et Dunning, 1994).

[14] Чи справді етнологічні праці швидко перекладаються та стають відомими народам, які були об'єктом досліджень у цьому світі, що постійно звужується?

Література

Abèlés M. Jours tranquilles en 89. Ethnologie politique d'un département français. — Paris, 1989.

Anthropologie de l'Etat. — Paris, 1990.

Anthropologie politique de la modernité // L'Homme. — 1992. — № 121, janv. — mars. — P. 15 — 30.

Agulhon M. Cultures et folklores républicains. — Paris, 1995.

Albert J.-P. Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates. — Paris, 1990.

Althabe G. Ethnologie du contemporain et enquête de terrain // Terrain. — 1990. — № 14. — P. 126 — 131.

Vers une ethnologie du présent // Vers une ethnologie du présent (G. Althabe, D. Fabre et G. Lenclud éds). — Paris, 1992. — P. 247 — 257.

Augé M. Pour une anthropologie des mondes contemporains. — Paris, 1994.

Baix C. Un monastère lao dans la banlieue

parisienne // Terrain. — 1986. — № 7. — P. 54 — 60.

Balandier G. Le détour. — Paris, 1985.

Barou J. Gènèse et évolution d'un village urbain. Un groupe d'émigrés algériens dans un ensemble d'îlots du XVI⁰ arrondissement de Marseille // Ethnologie française, XVI. — 1986. — № 1. — P. 59 — 76.

B*echy H.* Images dans la vie d'un quartier. Des interventions murales dans le XIX⁰ arrondissement de Paris // Ethnologie française, XIII. — 1983. — № 3. — P. 273 — 282.

Bellier I. Regard d'une ethnologue sur les énarques // L'Homme. 1992. — № 121, janv.-mars. — P. 103 — 128.

L'ENA comme si vous y étiez. — Paris, 1993.

Bensa A. De la micro-histoire vers une anthropologie critique // Jeux d'échelles. La micro-analyse de l'expérience (J. Revel, ed.). — Paris, 1989. — P.37 — 70.

Bertaux D. Histoires de vie ou récits de pratiques? Méthodologie de l'approche biographique en sociologie. — Paris, 1976.

Blanc D. Numéros d'hommes. Rituels d'entrée a l'école normale d'instituteurs // Terrain. — 1987. — № 8. — P. 52 — 62.

Bloch M. Le cognitif et l'ethnographique // Gradhiva. — 1995. — №17. — P. 45 — 54.

Boissevain J. Revitalizing European Rituals, Londres, Routledge. — 1992.

Boratav P., Tremaud H., Jeux de force et d'adresse dans les pays de France / Catalogue de l'exposition au Musée national des Arts et traditions Populaires. — Paris, 4 juillet 1957 — 6 janvier 1958. — Paris, (Extraits de Arts et Traditions Populaires 1 — 2 et 3 — 4, 1958: 1 — 40 et 191 — 263).

Bozon M., Thiesse A.-M. Le donjon, le grenier et le jardin. La recomposition de l'identité sociale du Valois // Terrain. — 1985. — № 5. — P. 6 — 15.

Bromberger C. Du grand au petit. Variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie de la France // Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande (I. Chiva et U. Jeggle, éd.). — Paris, 1987. — P. 67 — 94.

L'ethnologie de la France et le problème de l'identité // Civilisations. — XLII. 1993. — № 2. — P. 45 — 63.

Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin. (Avec la collaboration de A. Hayot et J.-M. Mariotinni). — Paris, 1995. «Ethnologie, patrimoine, identités: y a-t-il une spécificité de la situation française?» // L'Europe entre cultures et nations (D. Fabre, éd.). — Paris, 1996. — P.9 — 23.

Ethnologie, patrimoine, identité: y a-t-il une specificité de la situation française? // L'Europe entre cultures et nations/ — Paris. 1996. — P.9 — 23.

Caillois R. Les jeux et les hommes. — Paris, 1958.

Caisson M. L'Indien, le détective et l'ethnologue // Terrain. — 1995. — № 25. — P. 113 — 125.

Campion-Vincent V., Renard B. Légendes urbaines, rumeurs d'aujourd'hui. — Paris, 1992.

Camus A. Le Rotary-club. Une forme de sociabilité dans le bocage normand // Ethnologie française, XXI. — 1991. — № 1. — P. 196 — 203.

Chalvon-Demersay S. Le triangle du XIV. Des nouveaux habitants dans un quartier de Paris. — Paris, 1984.

Une passion élective. Scénarios pour un monde de relations choisies // Terrain. — 1996. — № 27. — P. 81 — 100.

Charuty G. Folie, mariage et mort. Pratiques chrétiennes de la folie en Europe occidentale. — Paris, 1997.

Chevalier S. Transmettre son mobilier? Le cas contrasté de la France et de l'Angleterre // Ethnologie française, XXVI. — 1996. — № l, mars. — P. 115 — 128.

Chevallier D. Le programme savoir-faire et technique // Terrain. — 1989. — № 12. — P. 138 — 141.

1990, Savoir-faire et techniques. Répertoire des opérations

1980 — 1990. — Paris, Ministère de la Culture (Mission du Patrimoine ethnologique).

1991, Savoir-faire et pouvoir transmettre. — Paris.

Choron-Baix C. Le choc des mondes. Les amateurs de boxe thaïlandaise en France. — Paris, 1995.

Cuche D. La fabrication du «Gadz'arts». Esprit de corps et inculcation culturelle chez les ingénieurs des Arts et Metiers // Ethnologie française. XVIII. — 1988. — № 1. — P. 42 — 54.

Dalla Bernardina S. L'invention du chasseur écologiste. Un exemple italien // Terrain. — 1987. — № 13. — P. 130 — 139.

Darbon S. Rugby. Mode de vie. Ethnographie d'un club, Saint-Vincent-de-Tyrosse. — Paris, 1995.

Darnell R. Deux ou trois choses que je sais du postmodernisme. Le «moment expérimental» dans l'anthropologie nord-américaine, Gradhiva. — 1995. — № 17. — P. 3 — 16.

Delaporte Y. Teddies, rockers, punks et cie: quelques codes vestimentaires urbains // L'Homme, XXII. — 1982. — № 4. — P. 49 — 62.

Des insectes et des hommes, Les Temps Modernes, 450: 1235 — 1263. — 1984.

L'objet et la méthode. Quelques réflexions autour d'une enquête d'ethnologie urbaine // L'Homme. — 1986. — № 97 — 98. — P. 155 — 170.

Entre nature et culture: l'insecte de collection // Anthropozoologica. — 1994. — № 19. — P. 17 — 28.

Demazière D., Dubar C. Analyser les entretiens biographiques. L'exemple des récits d'insertion. — Paris, 1977.

Denèfle S. Tant qu'il y aura du linge à laver ... // Terrain. — 1989. — № 12. — P. 15 — 26.

Digard J.-P. L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion. — Paris, 1990.

Dosse F. L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines. — Paris, 1995.

Dubet F. Sociologie de l'expérience. — Paris, 1994.

Duval M. Les camelots // Ethnologie française, XI. — 1981. — № 2. — P. 145 — 170.

Sous la protection de Neptune. Le rite d'initiation des élèves de la marine // Terrain. — 1995. — № 24. — P. 133 — 144.

Elias N., Dunning E. Sport et civilisation. La violence maîtrisée. — Paris, 1994.

Ethnologie française, XIII. — 1983. — № 3 («De l'imagerie contemporaine»).

Ethnologie Française, XXVI, 1996. — № 1 («Culture matérielle et modernité»).

Fabre D. L'ethnologue et ses sources. / Vers une ethnologie du présent (G. Althabe, D. Fabre et G. Lenclud éds). — Paris, 1992. — P. 39 — 55.

Écritures ordinaires. — Paris, 1993.

L'ethnologue et les nations // L'Europe entre cultures et nations (D. Fabre éd.). — Paris, 1996. — P. 99 — 120.

Par écrit. Ethnologie des écritures quotidiennes. — Paris, 1997.

Fabre-Vassas C. La bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon. — Paris, 1994.

Fainzang S. Pour une anthropologie de la maladie en France. Un regard africaniste. — Paris, 1989.

Ethnologie des anciens alcooliques. La liberté ou la mort. — Paris, 1996.

Favret-Saada J. Les mots, les morts, les sorts. — Paris, 1977.

Feschet V. «Petites manies» ou rituels domestiques? Le rangement des papiers de famille en Provence alpine // Ethnologie française. XXVI. — 1996. — № 2, juin. — P. 289 — 301.

Gaboriau P. Clochard. L'univers d'un groupe de sans-abri parisiens. — Paris, 1993.

Ginzburg C. Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVle siècle. — Paris, 1980.

Godeau E. Dans un amphithéâtre. La fréquentation des morts dans la formation des médecins // Terrain. — 1993. — № 20. — P. 82 — 96.

Gossiaux J.-F. Avoir 16 ans dans les Ardennes. — Paris, 1992.

Guigo D. Perspectives ethnologiques dans les organisations modernes // L'Homme. — 1992. — № 121, janv.-mars. — P. 47 — 65.

Guillou A., Guibert P. Le froid domestiqué: l'usage du congélateur // Terrain. — 1989. — № 12. — P. 7 — 14.

Gutwirth J. Vie juive traditionnelle: ethnologie d'une communauté hassidique. — Paris, 1970.

Hassoun J.-R, Tan Y. P. Les Chinois de Paris: minorité culturelle ou constellation ethnique? // Terrain. — 1986. — № 7. — P. 34 — 44.

Herault L. La grande communion. Transformations et actualité d'une cérémonie catholique en Vendée. — Paris, 1996.

Heritier F. Masculin / Féminin: la pensée de la différence. — Paris, 1996.

Hymes D. Language, Memory and Selective Performance: Cultee's 'Salmon's Myth' as Twice Told to Boas // Journal of American Folklore. — 1985. — № 98 (390). — P. 391 — 434.

Jeudy M. Avec âme et bagages. Album ethnographique (Louis Vuitton). — Paris, 1990.

Kaufmann J.-C. La trame conjugale, analyse du couple par son linge. — Paris, 1992.

Kertzer D. I. Rituel et symbolisme politiques des sociétés occidentales, L'Homme. — 1992. — № 121, janv.-mars. — P. 73 — 90.

Lahire B. La division sexuelle du travail d'écriture domestique, Ethnologie française. — XXIII. — 1993. — № 4. — P. 504 — 516.

Lahire B. Risquer l'interprétation. Pertinences interprétatives et surinterprétations en sciences sociales // Enquête. — 1996. — № 3. — P. 61 — 88.

Largeze B. Masque ou miroir: le changement d'apparence dans le bizutage. — Paris, 1995.

La pradelle M. Market exchange and thé social construction of a public space // French Cultural Studies (The Ethnology of Modern France). — 1995. — Vol. 6, part 3. — №°18. — P. 359 — 372.

Les vendredis de Carpentras. Faire son marché en Provence ou ailleurs. — Paris, 1996.

Latour B. La science en action. — Paris, 1989.

Lettre à mon ami Pierre sur l'anthropologie symétrique // Ethnologie française. XXVI. — 1996. — № 1, mars. — P. 32 — 37.

Lemonnier P. Et pourtant ça vole! L'ethnologie des techniques et les objets industriels // Ethnologie française. XXVI. — 1996. — № l, mars. — P. 17 — 31.

Leroi-Gourhan A. (rééd.) Evolution et techniques. L'homme et la matière. — Paris, 1971.

Lévi-Strauss C. De la fidélité au texte // L'Homme. — 1987. — № 101, janv.-mars. — P. 117 — 140.

Problèmes de société: excision et procréation assistée. En italien sous le titre: Il segreto délle donne // La Repubblica. — 1989. — Anno 14, n. 267. — P. 11-14.

Le Wita B. Ni vue ni connue. Approche ethnographique de la culture bourgeoise. — Paris, 1988.

Lizet B. La bête noire. A la recherche du cheval parfait. — Paris, 1989.

Champ de blé, champ de course. Nouveaux usages du cheval de trait en Europe. — Paris, 1996.

L'Homme. — 1992. — № 121, janv.-mars «Anthropologie du proche».

Maffesoli M. «Images, violence et corps social» // Anthropologie du sport (J. Ardoino et J.-M. Brohm éds). — Paris, 1991. — P. 57 — 62.

Mallard A., (sous presse), Les réseaux de pratiques instrumentées, // Carrières d'objets (C. Bromberger et D. Chevalier éds). — Paris.

Marotel G., (sous presse), De la carrière au forum. Périple et naissance d'une sculpture de granit // Carrières d'objets (C. Bromberger et D. Chevallier éds). — Paris.

Mendras H. La seconde Révolution française 1965 — 1984. — Paris, 1988.

Menard G. La sexualité comme lieu de l'expérience contemporaine du sacré // Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité (C. Riviere et A. Piette éds). — Paris, 1990. — P. 159 — 178.

Monod J. Les barjots. Essai d'ethnologie des bandes de jeunes. — Paris, 1968.

Moulinie V. La passion hiérarchique. Une ethnographie du pouvoir en usine // Terrain. — 1993. — № 21. — P. 129 — 142.

Olivier de Sardan J.-P. La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie // Enquête. — 1995. — № 1. — P. 71 — 109.

Peneff J. La méthode biographique. — Paris, 1990.

Petonnet C. Ces géns-la. — Paris, 1968.

On est tous dans le brouillard. Ethnologie des banlieues. — Paris, 1979.

Espaces habités. Ethnologie des banlieues. — Paris, 1982.

Pomian K. Les musées de société: de la nostalgie à l'anticipation // Musées et sociétés. — Paris, 1993. — P. 57 — 62.

Pouchelle M.-C. Les faits qui couvent ou Claude François à contre-mort // Terrain. — 1990. — № 14. — P. 32 — 46.

Fourcher Y. Un homme une rose à la main. Meetings en Languedoc de 1985 à 1989» // Terrain. — 1990. — № 15. — P. 77 — 90.

Reumaux F. Traits invariants de la rumeur // Communications («Rumeurs et légendes contemporaines»). — 1990 — № 52. — P. 141 — 160.

Revel J. Micro-analyse et construction du social // Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience. — Paris, 1996. — P. 15 — 36.

Riviere C. Les rites profanes. — Paris, 1995.

Riviere C., Piette A., (éds), Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité. — Paris, 1990.

Rogers S. C. Culture et changement social dans l'Occident contemporain // L'Homme. — 1992. — № 121, janv.-mars. — P. 31 — 46.

Rousseau J.-J., (rééd.), Essai sur l'origine des langues. — Paris, 1993.

Schwarz O. Le monde privé des ouvriers. Hommes et femmes du nord. — Paris, 1990.

Segalen M. La parenté: des sociétés «exotiques» aux sociétés modernes // Vers une ethnologie du présent (G. Althabe, D. Fabre et G. Lenclud éds). — Paris, 1992. — P. 175 — 193.

Les enfants d'Achille et de Nike. Une ethnologie de la course à pied ordinaire. — Paris, 1994.

Segalen M., Bromberger C. L'objet moderne: de la production seriélle à la diversité des usages // Ethnologie française. XXVI. — 1996. — № 1, mars. — P. 5 — 16

Selim M. Un dépassement symbolique. Le terrain de football // Urbanisation et enjeux quotidiens. Terrains ethnologiques dans la France actuelle (G. Althabe, C. Marcadet, M. De La Pradelle, M. Sélim (éds). — Paris, 1985. — P. 151 — 180 (rééd. L'Harmattan, 1993).

«Savoir-faire» // Terrain. — 1991. — № 16

«Des sports» // Terrain. — 1995. — № 25.

Terray E. Compte rendu de M. Abélès, Jours tranquilles en 89. Ethnologie d'un département français // L'Homme. — 1990. — № 116, oct.-déc. — P. 175 — 178.

Tornatore J.-L. Etre ouvrier de la Navale à Marseille // Terrain. — 1991. — № 16. — P 88 — 105.

Touillier-Feyrabend H. Les «personnages-critères» des messages publicitaires télévisuels // Ethnologie française. — 1982. — № 12. — P. 73 — 82.

Vlalles N. Le sang et la chair. Les abattoirs du pays de l'Adour. — Paris, 1987.

La viande ou la bête // Terrain. — 1988. — № 10. — P. 86 — 96.

De l'animal à la viande: une mort sans cadavre // French Cultural Studies (The Ethnology of Modern France). — 1995. — Vol. 6. part 3. — №°18. — P. 335 — 350.

Williams P. Mariage tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris. — Paris, 1984.

Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches. — Paris, 1993.

Zonabend F. Du texte au prétexte. La monographie dans le domaine européen // Études rurales. — 1985. — № 97 — 98, janv.-juin. — P. 33 — 38.

La presqu'île au nucléaire. — Paris, 1989.

Laboratoire d'anthropologie sociale. Équipe d'anthropologie de la parénte // Terrain. — 1994. — № 23. — P. 178 — 180.

De l'objet et de sa restitution en ethnologie // Gradhiva. — 1994. — № 16. — P. 3 — 14.

Етнос, етнологія, етнічність

Жан-Франсуа ГОССЬЙО

RÉSUMÉ

***Jean-François Gossiaux.* Ethnie, ethnologie, ethnicité**

La pensée ethnologique a longtemps lié les notions d'ethnie et de nation, la seconde étant censée procéder de la premiérè tout en lui étant hiérarchiquement supérieure, parce que dotée d'une dimension politique. Le substantialisme qui caractérisait la façon dont elles étaient abordées a abouti à une impasse théorique, la multiplication de définitions toutes également recevables signifiant au bout du compte l'impossibilité de les définir objectivement. Ceci a amené des auteurs comme Barth et Gellner à renouveler totalement l'approche de l'ethnicité et du fait national, et celle des rapports de l'une et de l'autre avec la culture, tandis que Benedict Anderson coupait le cordon ombilical rattachant conceptuellement la nation à l'ethnie. Ces clarifications théoriques devraient permettre à l'ethnologie française d'expliciter désormais sans gêne les problématiques d'une véritable ethnologie de la France.

Mots-clés : *Ethnie. Nation. Ethnicité. Culture.*

SUMMARY

***Jean-Fransua Gosjo.* Ethnic group, ethnology, ethnicity**

For a long time the ethnological reflection has joined together the notions of ethnic group and nation, the latter supposedly proceeding from the former, while being superior to it, since endowed with a political dimension. Substantialism, which characterized the way they were approached, led to a theoretical deadlock, the multiplication of definitions, all equally acceptable, signifying the impossibility of defining them objectively. This led authors such as Barth and Gellner to completely revise the approach of ethnicity and national fact and of their relation to culture, while Benedict Anderson cut the conceptual umbilical cord binding nation with ethnic group. These theoretical clarifications should enable French ethnology to explicit unrestrainedly the problematics of a genuine French ethnology.

Key words: *Ethnic group. Nation. Ethnicity. Culture.*

Чи можна думати про націю, не згадуючи одночасно чи завчасно про етнос? Найімовірніше, відповідь буде ствердною, якщо зважати на відмінність трактування цих двох понять у суспільних науках. Поняття «нація» було завжди в центрі полеміки й теоретизування та цікавило деяких етнологів поза «великим дисциплінарним поділом» (див. статтю П'єра Бідара у цьому номері). Поняття ж «етнос», навпаки, тривалий час залишалось поза увагою теоретиків. До того ж цей термін з'явився значно пізніше, ніж терміни *етнологія* й *етнографія*. *Етнологія* виникає наприкінці XVIII ст., а *етнографія* — на початку XIX ст. на позначення відповідно расової та мовної класифікації. Лише 1896 року поняття *етнос* було «*винайдене*» Ваше де Лапужем для того, щоб позбавити основоположне для нього поняття «раса» будь-якого культурного чи лінгвістичного виміру і надати йому виключно фізичного та психологічного змісту. Як результат, цей термін ще довго мав досить непевне значення, щось на кшталт залишкового посилання в текстах, присвячених систематичному вивченню національних рис. Наприклад, у «*Трактаті про національності*» Ван Геннеп, наче мимохідь, згадує «*розміщення річних водойм за етнічними чи, ще краще, за трансверсальними національними зонами*» ([1922]1995 : 171). Єдиним класичним автором, котрий серйозно (але досить своєрідно) поставився до цього поняття і присвятив йому кілька сторінок у праці «*Економіка і суспільство*», є Макс Вебер. Етнічна група, на його думку, відрізняється від раси тим, що остання визначається спільним походженням, а перша ґрунтується лише на вірі у спільне походження (нація є таким же утворенням, як і етнічна група, але вона наділена більшою політичною пристрасністю, волею до політичного буття). Етнічну ідентичність, головним чином, визначає саме усвідомлення відмінності від інших груп. Але соціальна реальність цього типу спільноти постає у Вебера важковловимою, аж до такої міри, що це поняття, позбавлене теоретичної значущості, заслуговує «бути викинутим за борт» (1971 : 423).

Нація та галли

Термін *нація* не завжди мав особливий статус, який за ним закріплять пізніше суспільні науки, тривалий час потопаючи разом зі своїми семантичними сусідами у такій собі первинній невизначеності. Утворившись від латинського *natio*, він означав народження та спільне походження і до XVIII ст. вживався як синонім до понять *народ* і *плем'я* на позначення жителів відкритих мандрівниками екзотичних місцин. Так, Руссо згадує нації велетнів (наведено словником Petit Robert), а Деменьє видає працю «*Дух традицій і звичаїв різних народів*» ([1776], 1988). Поняття «*етнос*» ще не існувало. До того ж ці терміни не мали ні політичної конотації, ні ієрархічної значущості.

Саме Французька революція надала їм політичної ваги, що, однак, не позбавляло їх багатозначності та навіть до певної міри їх «обігрувало». У праці «*Що таке третій стан?*» Сьєйє стверджує: «*Якщо скасувати привілейований клас, то нація від цього не тільки б не програла, а навіть виграла*». Інакше кажучи, нація визначається через виключення з неї привілейованого класу, тобто духівництва та знаті. Вона ототожнюється з народом у соціальному сенсі цього слова. Однак, наперекір універсальному образу революційних часів, але згідно з етимологією, ця концепція ґрунтується на прабатьківстві (анцестральності) — сьогодні можна було б говорити про етнічну концепцію — і має бути загальновизнаною за простою логікою протиставлення. У праці «Нарис про французьку знать» (1732) Буленвільє виклав тезу, яка знайшла послідовників та згідно з якою, аристократи походять від франків і їх приналежність до раси завойовників виправдовує їхню зверхність. З цього логічно не доведеного до кінця припущення бере початок розуміння нації як завойованого народу, а саме галлів. І справді, перші роки XIX ст. позначені таким явищем, як кельтоманія, для якого характерний пошук відлуння галльських часів у сучасних народних традиціях за вказівкою і під егідою Кельтської Академії. Заснована 1805 року, вона немов випадково втратила свою роль за часів Реставрації, а потім 1817 року перетворилася на Спілку Антикварів (Belmont, 1995). Теза Буленвільє буде знову в центрі уваги протягом усього XIX ст. (Noiriel, 1995), при цьому її супроводжуватимуть антагоністичні міркування, аж до визнання святими славетних галльських пращурів у підручниках XX ст. До того ж опозиція навіть сьогодні не втратила своєї ваги, про що свідчить полеміка, яка спалахнула 1996 року навколо вшанування хрещення Кловіса.

Це явище нагадує структурне протиставлення можновладців та простого люду, завойовників та корінних мешканців, що характерне деяким африканським спільнотам (Izard, 1992). Воно ґрунтується на уроках історії, яка, за Леві-Строссом, відіграє в сучасних суспільствах роль, закріплену колись за міфом. Відносячи походження нації до початку історичних часів і закладаючи принцип первісної автохтонності, вона вписує національний факт до переконливо спокійного субстанціалізму. Однак, на відміну від цієї концепції, деякі теоретики XIX ст., серед яких Ренану належить пальма першості ([1882], 1992), бажають відновити первинний волюнтаризм революції та віддають перевагу політичній реальності нації. Остання бере свій початок вже не з трансцендентної анцестральності, а з «*повсякденного плебісциту*».

Як Ван Геннеп розглядає національності

Іншою є позиція Ван Геннепа ([1922], 1995), який до того ж відверто критикує Ренана. Він докоряє останньому за його «*передусім психічну*» ідею національності і за його припущення існування «*національної манери мислення*». Його незгода з самою суттю питання супроводжується також плутаниною у термінології. Коли Ренан говорить про націю, то Ван Геннеп розуміє під цим «національність». Саме так, для нього первинним є поняття національності, а термін «нація» стосується національностей, які мають державу. «Національна» реальність, глибоко вкорінена в часі, не є первісно політичною, вона не походить від політичної волі (хоча й може спонукати до такого волевиявлення). Таким чином, як стверджує Ван Геннеп, поняття *французька національність* не є тотожним поняттю *Французька Республіка*, адже у Французькій Республіці співіснує чимало національностей (провансальська, бретонська та інші).

Проте програма Революції в цьому питанні є, на його погляд, потворною. Конвент винен у розробці «*політики мовного пригнічення і переслідування*», яка надалі породить конкурентів у Європі. «Першородним гріхом» республіки є невизнання розмаїття діалектів та звичаїв, тобто заперечення однієї з найприродніших рис людства. Адже для автора «Трактату про національності» першим і універсальним почуттям є приналежність до певної групи. «Національне почуття» є по суті більш раннім, ніж термін, яким його позначають, тим самим наділяючи його політичною легітимністю. Французькому патріотизму, аби заявити про себе, не потрібна була революція.

Ван Геннеп, насправді, не заперечує існування французької національності, яка співіснує в республіці з іншими національностями. Приєднуючись у даному випадку до постреволюційних уявлень, він приписує їй галльську анцестральність. Цю спорідненість він відкрито наділяє ідеологічним виміром. Ван Геннеп стверджує, що нове відкриття дороманської Європи, яке передусім завдячує етнографії, не є чужим для національних рухів XIX ст. Національний принцип можна інтерпретувати як повернення «*первісного європейського принципу*», тобто принципу рівності і свободи людей.

Визначаючи національний феномен як первісне і узагальнююче почуття, Ван Геннеп виводить з нього власне етнографічне поле пошуку. Національність — це цілісність, яку можна визначити науково (і яка, отже, має визначену сутність), навіть якщо «*на даній стадії досліджень жодна дефініція не є достатньою, бо не враховує всі задіяні елементи*». Автор «Трактату...» вважає своїм програмним завданням продовжувати дослідження аж до розробки визначення, яке б його задовольнило. З цією метою мають бути досліджені зовнішні прояви національності, її символи, а також її внутрішні елементи і загальні закони її генезису та еволюції. Справді, «*Порівняльний трактат національностей*» відповідає першій частині цієї програми. Було видано перший том під назвою «*Зовнішні складові національності*». Наступні два томи так і не побачили світ. Вищезгадана праця є найвичерпнішим дослідженням з визначення відмінностей, розробки класифікації, чіткого географічного і соціального розмежування. Серед «*диференційних символів*» особлива увага приділяється мовам та різним прийомам і маніпуляціям, що є об'єктом дослідження. Також підкреслено та яскраво проілюстровано важливу роль політики у мовній статистиці та переписі населення. Водночас міркуванням Ван Геннепа властива певна двозначність. Мови є маркерами, якими можна маніпулювати — і прикладів цьому достатньо в самому «*Трактаті...*», — однак вони складають саму сутність національності. Іноді, коли автор захоплюється доведенням

своєї думки, здається що мови повністю визначають національність, зливаються з нею («[…] розділ «*Мови*», тобто «*Національності*»). До речі, автор свідомо вдається до такого змішання задля побудови політичного проекту: «*Потрібна була велика пропагандистська робота з боку народів, зацікавлених у тому, щоб керівні кола та населення Західної Європи зрозуміли, що відтепер має існувати прямий і постійний зв'язок між політичними та мовними кордонами*». А потім Ван Геннепа охоплює глибокий смуток з приводу того, що ця «*нова орієнтація*» не була перенесена на колонії, «*де мова і національність місцевого населення не беруться до уваги*» (там само). «*Трактат*...» присвячено передусім європейському ареалу, його автор не встановлює жодної якісної різниці між населенням різних континентів. Тут немає жодного сліду тієї ієрархії (зокрема показаної Моссом), за якої деякі спільноти заслуговували б титулу нації, в той час як інші змушені були б залишатися *етносом*. Якщо відчуття приналежності до певної групи є загальним, то чому б так само універсально не називати цю групу *національністю*? Семантична настанова заслуговує на політичну петицію.

Яким би не було визначення цієї основоположної єдності, *національним* чи *етнічним*, доводиться констатувати, що Ван Геннеп не завершив свій початковий проект, який полягав у об'єктивному визначенні цього поняття, виокремленні його внутрішніх складових, його сутності. Автор проаналізував лише його «*зовнішні складові*», символи, маркери. Звісно, існують суб'єктивні чи кон'юнктурні причини того, що перший том «*Трактату*...» не мав обіцяного продовження. Проте, можливо, справа також у певних теоретичних труднощах, коли йдеться про надто очевидний об'єкт дослідження. У даному випадку, незважаючи на задекларовані амбітні цілі, етнологія Ван Геннепа не перевершила концепції його сучасників, де *національне* звичайно веде початок від *етнічного*, про що рідко згадують і ніколи не дають цьому визначення.

Нечітке визначення

Що б етнологи постійно не запитували один у одного про сутність, яка складає, принаймні етимологічно, предмет їхньої дисципліни, в цьому немає нічого дивного: для етнографії, яка виходить за межі звичного, етнос є, головним чином, операційним поняттям, що розмежовує поле її спостереження; для етнографії загалом, як і для Volkskunde зокрема, *народ* — поняття, яке ще й досі не визначене. І не дивно, що першими, хто спробував теоретично опрацювати це питання, були росіяни, точніше, радянські вчені. Дані, якими вони володіли на той час, не давали їм чіткої відповіді, але безліч різних дрібниць надавало їм інформацію про дійсну реальність. Широкогоров (1936), розробляючи «*теорію етносу*», визначає етнічну одиницю за п'ятьма рисами:

— наявність спільної мови,

— свідомість, здатна утворювати ціле, в якому його члени користуються взаєморозумінням (елемент, що містить одразу два поняття: свідомість та інтеркомунікабельність),

— наявність спільної культури,

— переконання у спільному походженні,

— існування звичаю ендогамії.

Проте поняття *етнос* не зводиться до поняття етнічної одиниці. Етнос не визначає просто групу чи конкретне об'єднання людей, а означає стан рівноваги усередині постійного «*процесу адаптації*». Інакше кажучи, етнос визначає одночасно етнічну єдність і відцентрові та доцентрові сили, від рівноваги яких залежить його стабільність.

Теорія була відновлена і розвинута у другій половині століття радянською етнографією і динамічно визначила перспективу розвитку (Bromley, 1983). Отже, етнос стає родовою одиницею подвійної діахронічної і синхронічної типології. Виходячи з цього, плем'я, народність і нація складають три послідовні історичні форми: первісна епоха — епоха племені; часи рабства і феодалізму — часи етносів (або народів); нація з'являється з капіталізмом (і продовжує існувати в умовах соціалізму). У синхронічному плані виокремлюємо, від менших до більших, етнографічні групи або підетноси (приклад: гуцули); етнос у прямому розумінні (приклад: українці); метаетнічні об'єднання (без прикладу). Ця структура фактично відповідає спробі опису радянської реальності у телеологічному розумінні (поява *«радянської людини»* — *«гомо совєтікуса»*). Вона, безумовно, відчула вплив початку розпаду СРСР (і радянської школи). Однак вона живе як найзавершеніша модель в обох значеннях терміна — основних концепцій етнічності та етнонаціональних теорій.

На Заході визначення поняття народності не існувало доти, поки вивченням цього питання не почав займатися Мердок, який хотів всебічно порівняти дане поняття, захопившись антропологією на рубежі п'ятдесятих років (Murdock, 1949, 1958). Необхідність систематизувати дані порівняння пов'язана з визначенням серед великої кількості фактів об'єктивних одиниць, які треба порівнювати і, таким чином, мати універсальне визначення етнічного угруповання. Багато вчених працювали над дослідженням даного питання, поєднуючи різні критерії, що аналогічні тим, які розробив ще раніше Широкогоров. Дослідження цих вчених повторювалися, але кожний пропонував своє бачення меж цих критеріїв.

Мабуть цим можна пояснити, що за кілька десятиліть до цього Ван Геннеп обмежує свої дослідження «зовнішнім елементом», а саме тим, що він називає національністю, та не включає у свій проект дослідження «внутрішніх елементів» і не аналізує закони генезису та еволюції. Довільне визначення поняття *a priori* і неможливість характеристики *a posteriori* — ознаки нездоланних протиріч, що були притаманні даному підходу, тобто дослідженню *суті* поняття «етнос». Даний метод не властивий етнографічному підходу, який базується на дослідженні суттєвих («культурних») елементів. Цей метод відповідає історичному підходу, який визначає етнонаціональну сутність, що зберегла протягом тривалого часу спільну культуру. У даному випадку він стосується вибору початкового ключового моменту чи початку дії (без якого не існувало б історії, а була б метафізика). Не можна шукати коріння французького етносу (чи «національності») у галлів чи франків часів Кловіса, незалежно навіть від згаданої вище конотації, без визначення змісту, який вкладають у це питання. У другому випадку вчені наполягатимуть на думці

про скандинавське та християнське походження; у першому — доводять суто французьку рису таких груп, як валонці або романці.

Нові підходи

Отож, поняття «етнос» та його розширене тлумачення — «етно-національний» — можуть завести у глухий кут чи привести до помилкових теорій, які базувалися на нечітких визначеннях поняття культури. Так пояснює свої перестороги Макс Вебер. Проте розгляд етнічності, з одного боку, національного фактора, — з іншого, і нарешті співвідношення першого і другого з культурою, — ці нові підходи були розроблені протягом 1960—1970 років ученими, які теж у своїх працях заходили у глухий кут. У відомій праці «*Етнічні групи та кордони*» (1969) Фредрік Барт повністю руйнує попередні стереотипи, бо вважає, що етнічна група не є культурним об'єднанням. На його думку, етнічність не базується на питанні культури, а є соціальною організацією, тому що етнічна група не може існувати ізольовано (сама по собі). Етнічні групи можуть вирізнятися тільки як одні по відношенню до інших, а головний антропологічний факт — це кордон, що їх розділяє. Цей кордон визначається показниками, які, головним чином, складають культурні риси. Інакше кажучи, етнічні групи визначаються одна по відношенню до іншої за сукупністю спільностей і відмінностей культур. Таким чином, у теорію знову включається поняття «культура», що було виключене з самого початку при розробці цієї теорії. Все ж мова не йде про суттєво визначене поняття. Це мають взяти до уваги етнологи, тому що сукупність спільних і відмінних культурних рис не є досить об'єктивним поняттям, хоча й виступає домінантною ознакою.

Менш ніж через десять років після виходу праці «*Етнічні групи та кордони*» Геллнер ([1983] 1989) висуває своє тлумачення поняття *нація*, яке було революційним, на зразок вчення Коперніка. Це тлумачення співзвучне з теорією Барта щодо поняття *етнос*. Він вважає помилкою розглядати національну сутність як предмет вивчення в собі, давати *a priori* її визначення та характеристику. Найважливіший соціальний факт — на що треба найперше звернути увагу — це націоналізм, а поняття *нація* є лише похідним. Що б там не було визначено історично, але, перш за все, його треба аналізувати як структурний феномен, який складає основну мету антропології. Згідно з цим аналізом, націоналізм з'являється безпосередньо у процесі переходу від «аграрного суспільства» до індустріального. Дійсно, індустріалізація передбачає атомізацію суспільства й одночасно вимагає всеохоплюючого спілкування (між усіма членами суспільства), а також універсального підходу до культури освіти. Ця потреба породжує намір створення *високої культури*, яку сприймуть усі члени суспільства і яка складатиметься з елементів місцевих культур. Таку культуру було «винайдено» і затверджено політичною галуззю. Націоналізм — це не що інше, як рух, метою якого є досягнення ідеалу — *держави-нації*.

Геллнер радикально переглядає співвідношення між культурою і національним фактором. Звичайно, питанню культури він відводить провідне місце у своїй теорії. В даному випадку йдеться про наукову, продуману культуру («високу культуру»), а не про народну, яка є первинною, тобто трансцендентною. Місцеві культури розглядаються в цьому дослідженні та сприймаються як символічний арсенал націоналізму. Але у жодному разі, як стверджує Геллнер, націоналізм не може використовуватись як фактор пробудження давньої сили («культури» або «нації»), що дрімала — хоча і таке трапляється.

Якщо Барт і Геллнер знову поставили під сумнів співвідношення етносу та культури, з одного боку, і культури та нації, з іншого, то це і є пуповина, що поєднує в культурному плані націю та етнос, які Бенедикт Андерсон у своїй теорії розділив на «умовні общини» (Anderson, [1983] 1995). Беручи приклад поділу іспаномовної Америки на шляху до незалежності, Андерсон доводить, що національна свідомість різних груп (які конкурують між собою) може розвиватися на базі адміністративного поділу. Креольська свідомість лягла в основу європейської моделі нації, що вільна від *Volksgeist*. Слід зауважити, що теорія Геллнера, хоч і зосереджена головним чином тільки на центральноєвропейській парадигмі (проілюстрованій параболою Рюрітані), все ж могла б дати визначення поняття *етнос*, або принаймні вона не допускає існування трансцендентного чи домінуючого етносу. «Етнічна» ідентифікація, яка розкриває рюрітанських націоналістів, — це специфіка, яка виникла від відчуття утиску та визнання спільних інтересів, що виражаються в одній формі.

Французька апорія

Якими б не лишались резерви в тому чи іншому аспекті теоретичних розробок, створених такими вченими, як Барт, Геллнер і Андерсон, а також декількома іншими, як скажімо, історик Ерік Гобсбаум, вони безсумнівно зробили вагомий внесок у наукові дослідження етнічності та національного фактора, усунувши початкову неточність тлумачень понять «етнос», «культура» і «нація», що дозволяло розв'язати питання апорії (логічних парадоксів). Від цієї плутанини й апорії французька етнологія (сприймається як етнологія Франції, розроблена французами), без сумніву, постраждала більше, ніж інші європейські етнології. *Кельтизм* міг стати основою на зразок екзагонального *Volkskunde*. Припинення існування Кельтської Академії — і причини тут були не тільки політичні — позначило також кінець спроби твердження про галло-романську специфіку, тобто специфіку популяції «кельтів», які, не розмовляючи кельтською мовою, передавали мешканцям дещо парадоксальний і, в усякому разі, не схожий на справжній *Volkskunde*, основою якого є лінгвістична ідентичність.

Однак щодо *Volkskunde*, коли ілюзії кельтизму розвіялись, необхідно було зібрати певні матеріали (Sébillot, 1904), щоб увести термін *фольклор* як назву для дисципліни, яка присвячена вивченню усної літератури, а також народних звичаїв та вірувань. В основу цієї дисципліни було покладено ідеологію. Йдеться про впровадження термінів *народ, народний твір, народна душа,* у розумінні *батьківщина: «Зразок фольклору, який вчить любові до батьківщини»*

(Saintyves, 1936 : 9). А термін *нація* більше не вживався. Під словом «народ» малися на увазі традиції, минуле, пережитки. Цей підхід є консервативним, а не революційним. Навіть якщо термін «фольклор» вживатиметься у старому тлумаченні і нав'язуватиметься «французькій етнології», то дослідження залишаться провінційними, периферійними,носитимуть печать тропізму. Але інституціоналізація французької етнології й дослідження народних традицій є явною ознакою нації (як і Національний[1] музей мистецтв і народних традицій), сильні моменти цієї інституціоналізації (кінець 30-х років, післявоєнні роки, 60-ті роки) — це час становлення нації. Таке протиріччя криється більше в полеміці, ніж у розв'язанні конкретних питань.

Наведені вище теоретичні пояснення відтепер повинні дозволити етнології без перешкод розв'язувати проблемні питання, що стоять перед нею. Розглядаючи етнічність швидше як соціальну подібність, ніж як суттєву ідентичність, уникаємо протиставлення трансформованого етносу національному, принцип походження яких вважається однаковим. Автономізація національних рис зі своєю етнокультурною оболонкою утворює справжню антропологію нації. Такими є підвалини етнології Франції, яка не просто має назву *етнології, що є у Франції,* але і є невід'ємною частиною європейської етнології.

Примітки

[1] Визначення *національний* для Музею мистецтв і народних традицій є, безумовно, адміністративним терміном.

Література

Agulhon M. Cultures et folklores républicains. — Paris, 1995.

Anderson B. 1983, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, Londres, (trad. fr. L'imaginaire national: réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme. — Paris, 1996).

Barth F. Ethnic groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference. — Bergen/London, 1969.

Belmont N. Aux sources de l'ethnologie francaise. L'académie celtique. — Paris, 1996.

Bromley Y. Processus ethnique. — Moscou, 1983.

Demeunier J. N. [1776], L'Esprit des usages et des coutumes des differénts peuples. Préface de Jean Pouillon. — Paris, 1988.

Gellner E., 1983, Nations and Nationalism, Oxford, Basil Blackwell, (trad. fr. Nations et nationalismes. — Paris, 1989).

Gossiaux J.-F. Ethnicité, nationalités, nation. P. 27 — 40 in M. Abélès et H.-P. Jeudy, eds, Anthropologie du politique. — Paris, 1997.

Hobsbawm E. Nations et nationalismes depuis 1780. — Paris, 1992.

Izard M. L'Odysée du pouvoir. Un royaume africain: État, société, destin individuel. — Paris, 1992.

Murdock G. P., 1949, Social Structure, New York, 1958, The Free Press, (trad. fr. De la structure sociale. — Paris. Payot. 1972); Outline of World Cultures, New Haven, Human Relations Area Files, 1958.

Noiriel G. Socio-histoire d'un concept. Les usages du mot «natonalité au XIXe siécle» // Genèses. — 1995. — № 20. — P. 4 — 23.

Renan E. [1882], Qu'est-ce qu'une nation? — Paris, 1992.

Saintyves P. Manuel de folklore. — Paris, 1936.

Sebillot P. Le folklore de France. — Paris, 1904.

Shirokogoroff S. M. La théorie de l'Ethnos et sa place dans le systéme des Sciences anthropologiques // L'Ethnographie. — 1936. — P. 85 — 115.

Van Gennep A. [1922], Traité des nationalités. — Paris, 1995.

Weber M. Économie et société. — Paris, 1971.

Церемонія чи ритуал?

Жан КЮЇЗЕНЬЄ

RÉSUMÉ

***Jean Cuisenier.* Cérémonial ou rituel?**

Les notions de «rite» et de «cérémonie» ont dans les cultures européennes une longue histoire. Elles gardent aujourd'hui la mémoire des discussions théologiques et philosophiques qui les ont précisées. L'auteur retrace cette histoire depuis les sources indo-européennes jusqu'aux débats contemporains. Il distingue ainsi le «rite», qui est une pratique codifiée, et le «rituel», qui est le produit de la codification des rites; la «cérémonie», qui est la forme extérieure codifiée et souvent solennelle donnée au rite, et le «cérémonial», produit de la codification des pratiques cérémonielles. La tradition sociologique illustrée par Durkheim et Lévi-Strauss confond «rite» et «cérémonie» parce qu'elle ne retient du rite que la forme cérémonielle et rejette la pensée vivante du côté du mythe. Valide peut-être pour les sociétés primitives, cette thèse ne l'est pas pour les sociétés historiques. Il y a parfois dans ces dernières sociétés plus de pensée articulée par le rite qu'il ne s'en exprime par le discours. C'est le cas en particulier des nouvelles pratiques tendant à célébrer le décès par sida. La forme cérémonielle donnée à ces pratiques vise à contrôler la gestuelle et l'émotion. Leur ritualisation tend à articuler une pensée appliquée à la mort et au mort par une narrativisation de l'existence.

Mots-clés: *Rite.* Cérémonie. *Sida. Mort. Pensée.*

SUMMARY

***Jean Cuisenie.* Ceremonial or ritual?**

The notions of «rite» and «ceremony» have a long history in European cultures. They keep the memory of the theological or philosophical discussions which have defined them. The author retraces this history, from indo-european sources to contemporaneous debates. He differentiates the «rite», which is a codified practice, from the «ritual» which is the product of codified ceremonial practices. The sociological tradition as illustrated by Durkheim and Levi-Strauss assimilates «rite» and «ceremony», because it only retains the ceremonial form of rite and attributes the living thought to myth. These may be valid for primitive societies, but not for historical societies. Sometimes in the movements rites articulated them. This is, in particular, the case of the new practices developed in order to celebrate the death from AIDS. The ceremonial form given to these practices aims at controlling gestures and emotions. Their performance aims at articulating thoughts refering to death and to the dead through the narrativization of life.

Key words: *Rite. Ceremony. AIDS. Death. Thought.*

A. Чи слід нагадувати про первинне значення слова? Слово «обряд» («rite») у французькій мові походить від латинського «ritus» — порядок, обряд, до контексту якого я повернуся пізніше. Е. Бенвеніст у своєму *Словнику індоєвропейських інституцій* також в оригіналі прослідкував генеалогію цього терміну наступним чином: латинське слово *ritus* походить від індоєвропейського кореня *ar*, що є у складі ведичного індійського слова *rta* та давньоіранського *arta*. *«Це одне з ключових понять юридичного, а також морального і релігійного світосприйняття індоєвропейців. Це «Порядок», що регулює як світобудову, рух світил, змінюваність пір року й років, так і стосунки людей та богів, нарешті, людей між собою. Ніщо не уникає панування «Порядку», якщо воно стосується людини чи всесвіту. Отже, це релігійна та моральна основа будь-якого суспільства; за відсутності цього принципу все перетворилося б на хаос»* (Benveniste, 1969: 100).

B. Звісно, коли сьогодні згадують про обряди в контексті спортивних матчів або ж весілля, від первинного значення слова залишаються лише непевні конотації. У науковому стилі у разі згадування *«ритуалів»* (наприклад, обмін побажаннями на Новий рік чи ритуал дня народження) від первинного значення слова зберігається лише протокольна сторона спілкування учасників суспільних відносин у визначеному часі, місці й стані, а в ґрунтовніших наукових дослідженнях вже йде мова про *«ритуалізацію»* (Rivière, 1996: 229-238), наприклад, у дотриманні порядку виконання деяких дій, мається на увазі фіксація технічних процесів, що схожа за формою на обряд, однак має дещо ширше застосування (Moricot, 1996: 309-316). Тоді від первинного значення слова зберігається лише поняття *«впорядкування»* на вищому рівні: у масштабі всесвіту.

C. Але ми ще не закінчили зі словами. Як і наші інституції, індоєвропейську культуру, про яку Е. Бенвеніст писав у *Словнику*, ми успадкували завдяки римському праву. А для римлян обрядова діяльність була дуже чітко визначена. Це система дій, що полягала у якомога ретельнішому повторенні непорушних кодифікованих актів, які встановлювалися рішеннями колегій. Наприклад, тлума-

чення польоту птахів для отримання передбачення або жертвоприношення на честь богів (Dumézil, 1966). Однак було б помилковим сприймати обряд, у римському значенні слова, як машинальне відтворення жорстко встановлених рухів, оскільки значну їх частину було залишено на розсуд служителів культу. І навпаки, не можна зводити обряд до цинічної маніпуляції двозначними знаменнями з метою досягнення особистих чи групових інтересів, оскільки служитель не може діяти без контролю колегії жреців, до якої належить, і без нагляду магістратів, які забезпечують одноманітність діяльності інституцій.

Те, як римляни проводили ворожіння за польотом птахів, дає чітке уявлення про гнучкість і водночас непорушність ритуальних дій. Насправді в Римі розрізняли два види ворожіння за польотом птахів: *auspicia oblativa* — випадкові знамення, що з'являються у момент початку важливих дій, та *auspicia impetrativa* — знамення, за якими спеціально спостерігають уповноважені служителі, які повністю дотримуються формалізованого протоколу (Bayet, 1979: 51-55). Знаки першого типу, особливо численні в періоди криз, спостерігаються будь-якими свідками в різних частинах держави: вони класифікуються у консульських службах, потім передаються до сенату, що вирішує чи це дійсно знамення, чи ні. Знаки другого типу спостерігаються у чітко окресленому служителями місці в певний час: для цього потрібно визначити час, *tempestas*, і спостерігати за попередньо визначеною зоною неба, *templum*. Служитель може й не приймати до уваги суперечливі знаки, наприклад, політ птахів у напрямку, протилежному до напрямку ворожіння. У такому випадку йому лише достатньо промовити формулу *«non consulto»*. Той, хто проводить обряд, має право скасувати результати ворожінь через невідповідність за формою, *vitia*, і перенести їх в інше місце[1]. Він навіть може назвати і «примусити існувати» непобачене явище, таким чином створивши його. Отже, головним є не спостереження, *spectio*, а висловлювання, *nuntiato* (там само: 54-55). Лише уявімо, якою політичною стратегією може керуватися авгур під час прийняття рішень, коли пересікаються інтереси груп, держав або особисті інтереси. Наразі можна було б вважати, що всі процедури в обрядах раціональні, якби зараз не було аналогічної процедури — тлумачення святих знамень католицькою церквою (Sallman: 1994).

D. Теологи та спеціалісти з літургії католицької церкви, наслідуючи римські магістрати, ретельно врегулювали ритуальні дії служителів та віруючих. У роздумах, критичних дослідженнях, дебатах сторіччями створювалися ритуали, а від ритуалів — витончена теоретична мова, яку слід було б опанувати багатьом сьогоднішнім недосконалим есеїстам.

Один із таких спеціалістів з літургії дуже б здивувався, коли б почув про сьогоднішню плутанину стосовно «обряду» та «ритуалу». Точніше кажучи, «Ритуалом» (требник у католиків — прим. перекл.) (від лат. *rituale*) називають *книгу літургій, у якій зібрані формули та правила відправлення таїнств (хрещення, миропомазання хворих, вінчання) і обрядів, пов'язаних із ними (похорон, благословення, вигнання диявола), де служителем виступає священик»* (Molin, Aussedat-Minvielle, 1984: 9). *Ритуал*, створений церковниками для церковників, містить два різні види дій. *Правила богослужіння*, написані червоним шрифтом в однойменній книзі, стосуються рухів, жестів та поз, що їх має виконати служитель для того, щоб його служба була дійсною. Інші позначені терміном *«формули»*: слова, що промовляються служителем для досягнення позитивного результату під час деяких послідовних ритуальних дій, що уточнені у правилах.

Отже, *ритуал* встановлює сукупність норм, під час виконання яких обряд стає ефективним. По-перше, це норми, що регулюють рухи, по-друге — норми, що регулюють слова. Немає вищих чи нижчих за силою норм — рухи для пояснення свого прихованого сенсу потребують слів, а слова, для ефективності, потребують жестів та рухів.

Окрім цього, теологи та спеціалісти з літургії розрізняють *ритуал* і *церемоніал*. Під останнім терміном вони розуміють сукупність правил, що детально описують необхідні жести для надання урочистості обряду. *Церемоніал* передбачає слова лише під час виконання правил. *Ритуал* характеризується і відрізняється від *церемоніалу* наданням служителю всього необхідного, у тому числі словесних формул, для правильного виконання обрядів. Оскільки основою *ритуалу* є сукупність обрядів, здійснювати які має право священнослужитель, у цьому збірнику подається інформація щодо різноманітних жестів та слів повсякденного вжитку з часів середньовіччя. Наприклад, обряд вигнання прокажених, промова-екзорцизм проти тих, хто накликає безпліддя на подружжя. Оскільки *ритуали* призначені для якнайбільшої кількості служителів, вони містять, залежно від регіону та епохи[2], формулювання місцевою мовою, наприклад, баскською, гасконською, бретонською.

E. Як же розуміти розвиток *ритуалу* та *церемоніалу* за часів існування католицизму: як спробу кодифікувати існуючі до цього обряди чи як вираження волі церкви до встановлення нових обрядів, більш відповідних її поглядам, для їх ширшого розповсюдження? Цей рух, напевне, паралельний із рухом історії права у західноєвропейських суспільствах: спочатку записували звичаї, потім кодифікували сукупність звичаєвих правил, нарешті, стирали ці правила за рахунок всюдисущого цивільного законодавства (Augustins, 1989). У такій історії, що привела до виникнення Просвітництва, філософи побачили б прогрес розуму.

Утім, можливо, навпаки — слід сприймати формалізоване виконання обрядів як обмеження свободи внутрішньої віри грамотними клiриками? Як ярмо у формі календарних і сезонних свят, хресних ходів та паломництв, класових узвичаєнь і суспільних звичаїв, що стримують живі вираження віри? А відтак — як занепад самого духу християнства, яке історично виникло як спротив єврейській ритуалізації, що надає перевагу моральним устоям над дотриманням писаного закону (Hegel, 1948)? Філософська традиція дає ствердну відповідь і разом із Гегелем надає переваги динамічності й *«духовній чутливості»* обрядів, що йдуть від *«душі»* (Hegel, 1946: 371-383), над юридичними нормами, що їх регулюють.

F. Така філософська традиція і на сьогодні жива, знайшовши місце у працях *Дюркгейма*, у яких він відмежовує обряди від інших людських занять. Спочатку автор звертається до вірувань: *«Обряди можна відокремити від інших людських звичаїв, а саме — моральних, лише завдяки особливій природі їх об'єкта. Мораль, як і обряд, нав'язує нам можливу поведінку, але відноситься до іншого об'єкта. Отже, щоб охарактеризувати обряд, потрібно дати характеристику його об'єкта. Особлива природа цього об'єкта виражається у вірі. Неможливо дати визначення обряду, не визначивши поняття віри»* (1925: 50). Вірування, у свою чергу, випливають із філософії — класифікації речей на два види: звичайні та священні. Між віруваннями й обрядами та ж *«кардинальна різниця»*, як *«між думкою та рухом»*(ibid.) Отже, обрядами є лише ті звичаї, які певним чином відображають свої вірування, та мають зміст.

Саме в цьому місці було б слушно повернутися до різниці між рухами, обумовленими правилами, і думкою, висловленою у формулах латинських требників, для того, щоб урешті-решт відокремити філософію від обряду та залишити її лише у віруваннях.

G. До філософської течії, що віддає перевагу *«думкам»* над *«рухами»*, належить і Клод Леві-Стросс, який у фіналі своєї роботи «Оголена людина» визначив співвідношення обряду та міфу. К. Леві-Стросс відмежувався від сучасних теорій обряду[3], скритикувавши їх за включення до обряду прихованої міфології. Він вважає за потрібне відокремити від нього будь-яку імпліцитну міфологію, *«яка примикає до обряду, не будучи його частиною»*. Антрополог пропонує наступне визначення ритуалу: *«він складається із вимовляння слів»* — (формули в католицьких требниках) — *«виконання жестів»* — (правила богослужіння у них же) — *«переміщення предметів»* — (мається на увазі літургійне начиння[4] та речовини, що застосовуються за цими требниками під час богослужінь) — *«незалежно від дозволеного чи названого тлумачення цих трьох видів діяльності обряду, а залежно від внутрішньої міфології»* (ibid.: 600) Оскільки будь-яка власна думка в ритуальній діяльності виключена, не дивно, що антрополог бачить у ній лише незліченну кількість дрібних дій, безупинну повторюваність рухів та жестів. Як же не дійти висновку, що *«протиставлення обряду міфу є протиставленням життя філософії»*, і що *«ритуал є виродженням думки при її закріпаченні життям»* (ibid.: 603)?

Якщо така теза прийнятна для культур індіанців, етнографічних відомостей про яких зовсім небагато (*Tristes tropiques*, Lévi-Strauss, 1955), та африканців, культуру яких вивчає В. Тернер, може вона є універсальною? Клод Леві-Стросс наводить роздуми Дюмезіля та приклади зі стародавньої римської релігії для її підтвердження (Lévi-Strauss, 1971: 602-603). Дійсно, тут невелика кількість головних богів підтримують порядок у Всесвіті, тоді як цілій плеяді нижчих божеств присвячена значна кількість заплутаних ритуалів, що стосуються повсякденного існування. Наскільки філософська думка відділена від культу перших, настільки вона прив'язана до узвичаєння других. Отже, у цілому теза підтверджується.

H. Оскільки ця точка зору більше філософська, ніж антропологічна, вона не могла не викликати, і таки викликала, наукову дискусію стосовно співвідношення ритуальних дій та міфопоетики.

Існують етнографічні докази того, що класифікації обрядів виходять з головних структурних принципів організації суспільства та класифікацій міфів. Так Люк де Хеш зазначає, що за відсутності явної міфології у деяких африканських народностей, зокрема у ндембу, що їх вивчає і В. Тернер, ритуальна активність виходить з тих явних протиставлень, на які їхня філософія поділяє світ і суспільство (Heusch, 1972). *«Три кольори складають класифікаційний трикутник, що визначає три семантичні поля: війну та вбивство (червоний), мир, соціальну гармонію та родючість (білий), чортівню та безлад (чорний). Отже, магічно-релігійні обряди ндембу продовжують відповідати встановленому цим кодом поділу понять»* (Heusch, 1974: 246). Я, у свою чергу, зазначав, що деякі змістовні ритуали, які мають місце в Карпатах при похованні парубка, який помер до одруження, беруть початок із чіткого протиставлення у категоріях віку, статі, спорідненості, що мають бути описані під час виконання обряду. У словах, піснях під час поховального банкету, що замінює святковий, висловлюється набагато менше, ніж у порядку організації церемонії. Його опис, поряд із коментарем учасників, вказує, що філософська думка втілена саме в ритуалі (Cuisenier, 1994: 361-366).

I. Варто зазначити, що слово, промовлене, викрикнуте чи проспіване під час урочистої церемонії, регулюється настільки суперечливими нормами висловлювання, що мало сприяє імпровізації. Ось чому в *ритуалах* історичних та писемних цивілізацій завжди містяться списки формул. Навіть Мальро в Пантеоні для Жана Мулена не імпровізував, а зачитував. Додамо й таке: міфові не властивий запис, він розвивається лише за рахунок великої кількості варіацій. А гімн Зевсові чи молитва *Вірую* вимагають встановленої форми, запису у формулі. Міфи про Едіпа чи про шлях померлої душі, навпаки, допускають незліченну кількість варіацій, лише їх фрагменти потрапляють до тієї чи іншої збірки. Уся складність розуміння міфів у історичних та писемних суспільствах полягає в тому, що міф збіднюється у процесі закріплення у формулах, а церемонії відроджують і розгортають міф та підіймають його до рівня мистецтва, театральної п'єси чи опери.

J. Тут відновлюється різниця між обрядом і ритуалом, яка відсутня у вченні Е. Дюркгейма, оскільки його теорія обряду наголошувала на формалізмі звичаїв, на відміну від теорії міфу, що наголошувала на рухливості філософії, яка в ньому (міфі) виражається; ніби обрядовість позбавлена філософської думки чи прихована в діях, закутана у повторах, обтяжена переміщенням пред-

метів і негнучкістю формул, ніби міфопоетика складається лише з роздумів, чи філософська думка діє тільки задля себе, безцільно та без зовнішніх проявів, ніби спілкування та жести *медіума* зводяться лише до промов та діалогів.

Однак з етнологічної точки зору церемонійні дійства та їх різновиди двобічні. З одного боку, вони розділяють учасників за соціальним становищем, статтю, віком, посадою, матеріальними та символічними цінностями. З другого — зближують цих самих учасників і ставлять їх в умови передачі та отримання повідомлень, оскільки володіють одним кодом, навіть якщо їхні можливості по декодуванню відрізняються. Згадаймо, наприклад, про церемоніал у суді або в церкві й побачимо, що віддалення та наближення відбувається за ретельно розробленим порядком, і цей порядок є невід'ємною частиною спілкування, він дає більше, ніж просто слова. Але не забуваймо й про маленькі церемоніали привітання, зустрічей, догляду за хворими. Ці церемоніали також позначають віддаленість і наближеність, встановлюють відстань між передавачами та приймачами повідомлень, встановлюють зв'язок.

У розмаїтті етнографічно зафіксованих церемоніалів є й такі, що керують спілкуванням людей, людей та богів, які населяють цей світ, а також істот, що живуть на тому світі — світі пращурів. Монгольський мисливець, йдучи на полювання, вдається до такого ритуалу: він жестом і словом виявляє свою повагу, відсутність і присутність, спілкується з хазяїном звірів у іншому світі до того, як розпочати технічні приготування до ловів, щоб законно заволодіти здобиччю. Схожу церемонію здійснює римський авгур, коли спостерігає за польотом птахів у вибраному ним клаптику неба. Він відділяє інші частини, висловлюючи повагу та очікування на божественне знамення, що буде передане птахами, можливість сприйняти таке знамення і декодувати його за допомогою знань про звички істот, що населяють небеса.

Можна назвати *ритуалом* церемоніал, протокол якого спрямований на висловлення зв'язку між сторонами процесу, з яких одні, люди, належать цьому світові, а інші — тому світові, втілюючись на цьому світі у будь-які форми.

K. Не всі церемоніали ритуальні. Перехід влади від попереднього уряду до наступного в усіх демократичних суспільствах регулюється церемоніалом. У той же час це не завжди ритуал, оскільки учасники цього дійства під час процедури, як правило, не передають ніякого повідомлення для інших людей. Іноді церемонія набуває рис справжнього ритуалу, коли в конституції держави є звернення до Бога чи до засновників, як у США, і коли документ, що заповнюється, містить таке посилання.

Недоречно з мовної, а особливо етнографічної точки зору, було б вважати деякі цінності чи поняття соціальними чинниками, що беруть участь у обміні. Коли пілоти сідають у кабіну літака, де кожен прилад має своє місце, вони позначають свою територію жестами, кладуть свої особисті речі, окуляри, щоденник. Вони разом виконують попередню перевірку льотних систем, обмінюються з диспетчерською вежею необхідною інформацією. Все відбувається за ретельно вивіреним уставом, дотримання якого гарантує результат. Окрім того все зрежисовано: костюми, жести, мова. Це і є церемоніалом у чистому вигляді (Moricot, op.cit.). Проте, чи не буде це також ритуалом? Так, якщо мовчазне приєднання до системи цінностей, у нашому випадку безпеки, надає ритуального виміру протокольній поведінці. Ні, якщо жестикуляція, обмін фразами, дії з предметами виконуються лише з кантівської поваги до правил. Якщо жоден порух, жодне слово, жодне використання предметів не висловлює щось інше, ніж те, що визначено інструкцією. Якщо немає *медіума*, який з'єднує істот, що належать і не належать цьому технічному всесвіту, який одночасно їх зближує і тримає на відстані, якщо з-під масок, обов'язкових для таких обставин, проглядають справжні обличчя.

L. Не кожен ритуал є церемонійним. Православний відлюдник, який молиться у гірському віддаленому скиті[5] загубленого в Егейському морі грецького острова, править службу без урочистостей, без посередника. Він промовляє слова від серця, використовує власні жести — від хрещення до поклоніння, у ритуалі спалює ароматичні трави та ладан, вирощені своїми руками. Під час Великоднього тижня у Карпатах кажуть один одному *«Христос воскрес!»* — *«Воістину воскрес!»*. Вимовляють машинально, ніби слова втратили зміст. Проте ця фраза в даний період не слугує привітанням. Вона поєднує двох співрозмовників, які вчора із сім'єю вшановували Воскресіння на богослужінні, куштували спеціально приготовлену святкову їжу, одягали новий одяг, тобто висловили жестами і словами своє розуміння зв'язку між цим світом і тим, який для них означає Воскресіння Христа. Привітання у такому вигляді й за цих обставин є обрядом зустрічання.

Можна навести безліч прикладів різних звичаїв без церемоніалу, як із цивілізацій, яким була відома писемність, так і з неписемних. Наприклад, обряди під час будівництва, що дотепер навіть у Франції мають місце у вузькому колі родичів та будівельників (Cuisenier, 1991), або ж дивний поховальний обряд, який після македонської епопеї провів над собою королевич Марко для того, щоб його смерть і воскресіння стали знаком для народу: *«І поставив Марко шаблю в піхвах*, — співав рапсод, — *і кричав, кричав. При кожному крику виповзала шабля з піхов. Коли шабля повністю з піхов виповзе — встане Марко на ноги, Марко випростається, знайде свої землі й світ його визнає»* (Cuisenier, 1998).

M. Чи лише деяким общинам, історичним та тим, що мають писемність і наділяють слово, переважно писане, регулюючими функціями, властива уточнена вище різниця між церемоніалом та ритуалом? Звісно, про ритуали стародавнього суспільства нам відомо лише з письмових джерел та ікон. Але етнографічних досліджень неписемних культур достатньо, щоб показати розповсюдженість церемонійної поведінки. Чому ж тоді постає запитання: чи не має церемонія природних дже-

рел? Може, взагалі тварини або хоча б деякі їх види — *«церемонійні»*?

N. Біологи стверджують, що *«переважна більшість схем поведінки тварин ритуалізована»* (Huxley, 1971: 9). Вони вказують на те, що формалізованість поведінки емоційного характеру спрямована під тиском природного відбору на: *«а) забезпечення більшої ефективності функції попередження та зменшення її неоднозначності як між видами, так і всередині виду; б) надання схем поведінки стимулювання інших індивідів чи схем виклику такої поведінки; в) зменшення втрат усередині виду; г) механізм статевих стосунків і соціальних відносин»* (ibid).

Таке визначення, звісно, неприйнятне для антрополога, оскільки звужує ритуальні дії до обміну знаками, ніби людські істоти не мають інших, словесних, засобів спілкування (Leach, 1971: 241). Але із цим визначенням можна погодитися як із загальним, що стосується церемонійних дій у цілому, для всіх людських спільнот, не враховуючи принципової різноманітності теперішніх церемоніалів.

O. Одного прикладу достатньо для ілюстрації природних елементів у церемоніях людей. Це приклад із Гомера, опис поєдинку Аякса з Гектором (цит. за «Илиада Гомера», пер. М. Минского. — М., 1896; VII: 105-117). Спочатку Аякс здалеку попереджає троянців блискучим щитом та рухами дротика (ibid.: 110) — один із тих однозначних сигналів, які, за Хакслі, відтворюють великі примати у жестикуляції та криках перед переходом до відкритого протистояння. Це подіяло: *«Видя Аякса таким, Аргивяне почуяли радость // И содрогнулись троянцы: по членам их дрожь пробежала. // Даже у Гектора сердце в груди застучало сильнее»* (ibid.: 110). Інша риса, про яку говорить біолог, — церемоніалізація (у нього *«ритуалізація»*) повинна стимулювати поведінку і, я б додав, пригнітити поведінку іншого учасника. Як і у деяких приматів, церемоніалізація має ще й третій результат: вона *«зменшує втрати всередині виду»*. Тут боротимуться не дві армії, а лише два герої. Передуватимуть герцю звукові сигнали: промова Аякса *«Близко от Гектора стал и назвав его, слово промолвил»* і т. д. (ibid.: 111), потім відповідь Гектора (ibid.: 111). Людська мова замінює рик горили чи орангутанга. Але залишається щось тваринне у самому спілкуванні. Від вербального спілкування герої переходять до збройної сутички: спочатку здалеку, кидаючи дротики, потім списи, нарешті, каміння. Якби не зброя, це був би суто тваринний церемоніал, оскільки герої *«налетели еще раз подобно львам плотоядным // Или же двум кабанам»* (ibid.: 110). Битва також тваринна. Оскільки герць не до смерті, втручаються двоє старійшин: *«Скипетры они протянули промежду героев»* (ibid.: 110), знову даючи можливість словесного обміну. *«Пусть Гектор даст знак»*, — мовить Аякс. Гектор дійсно подає знак, і церемоніальний герць закінчується діями, що, знову ж, за Дж. Хакслі, встановлюють *«соціальний зв'язок»*. Це обмін дарами. *«Меч склебрегвоздый […] и ножны и ремень, что отрезан был гладко»* (ibid.: 113) передає Гектор Аяксу, а *«пояс пурпурно-блестящий»* (ibid.: 113) — Аякс Гектору. Це і є церемоніальна зустріч, що піднялася до рівня ритуалу. Герої розходяться, і кожен повертається до свого табору (ibid: 303-305).

Закінчуючи тлумачення такого тексту, я підтримую позицію Люка де Хеша: дійсно, у церемоніалі висловлене тваринне начало, а в ритуалі — людське (op.cit.: 213).

P. Тоді стає зрозумілішим, що життя і смерть, а в ширшому значенні — все, що стосується тіла, — об'єкт церемонії в усіх людських суспільствах. Це стосується як харчування та сексуальності, так й індивідуальної гігієни та догляду за хворими. Коли в Карпатах помирає родич або сусід, уся громада бере участь у церемонії. Кожен змінює поведінку й по-різному висловлює співчуття близьким: жінки, родичі кричать; мати, дочка, жінка схвильовані, кричать, плачуть, схлипують, гикають від болю та страху, передаючи як вербальні, так і жестові знаки. Інші жінки, часто ті ж самі, протягом усього церемоніалу похорону промовляють крізь плач і, співзвучно до слів, ритмічно дихають. Повторюючи *«Тату, тату!»*, вони наділяють ритмом крик, що, зберігаючи свою сутність сигналу, вже містить закодоване послання, оскільки звук для тих, хто отримує і розуміє цей сигнал, означає, що дочка *«оплакує батька»*, що вона цим плачем висловлює свою спорідненість — ось ритуалізована церемоніальна поведінка. Складнішим є ритмічний плач, що в основі має мелодію: крик своїм ритмом поєднується із плачем, повторює вдихання і видихання, інтонація стає ритуальною, декілька вимовлених слів стають формулами. Щоб виконати належним чином плач, все складніший і складніший за метрикою, мелодією, текстом, потрібні належним чином навчені спеціалісти, висококваліфіковані служительки. В іншій праці (1994: 343-412) я показав, як текст іноді відокремлюється від традиційної форми, зворушуючи, стаючи поезією серця, мистецтвом мови, а не криком.

Q. Звідси випливає подвійна сутність обряду. Він дійсно допускає церемонійну форму та її вимоги — обов'язкові жести та пози, рухи, весь вигляд, необхідний для урочистостей. А спілкування, до якого змушує церемонія, сприяє незмінності цієї сукупності, воно є її усним виразом. Будь-що в церемоніалізованому ритуалі є знаком (сигналом) і бере з природи основу своєї мобілізуючої сили.

У той же час будь-що є знаком, умовністю, кодуванням і розкодуванням, шифруванням і розшифруванням. Деякі поховальні обряди в Карпатах, звісно, супроводжують у плачу й стогоні, у хвилюванні. Власне через вигуки та пісні на межі традиційного відспівування церемонія стає справжнім витвором мистецтва.

Поряд із драмою смерті й кінечністю людського існування, кожен би замикався у собі й був би паралізований хвилюванням, якби церемонія не надавала форм і формул для життєво важливого спілкування.

Буває, що словесні формули плачу настільки розвинуті, що оповідають міф, міф про післясмертну подорож душі[6]. Він тоді стає невід'ємною частиною ритуалу як один із способів філософського, словесного вираження.

R. Якщо цей аналіз вірний, можна спробувати визначити нові обряди щодо померлого від СНІДу, не обмежуючись, як зазвичай, поняттям «ритуалу».

На мою думку, в обрядах, що відкрито протистоять смерті, є багато рис церемоній. Так, наприклад, обряд «*die-in*»: лягають на землю, вдаючи померлого, щоб показати, що відмовляються не помічати його. Те, що така поведінка має результат, не викликає сумнівів. Усі переконані, що частиною обрядів, які відбуваються навколо померлого, мають бути рухи, жести, дії з предметами, тобто тіло має рухатися, щоб сенс набув форми. Одночасно повинні контролюватися і хвилювання та шаленство. Отже, згадати про померлого лише на словах, звісно, необхідно, проте зовсім недостатньо. Таким чином, якщо відмовилися забути про смерть, тоді потрібно дати м'язам, душі й відчуттям можливість підтримати в нас перевагу людських рис над тваринним єством. Це і є метою церемоніалу, системи більш-менш сталих норм, що встановлюють правила рухів та поз, правила поведінки, шляхи подолання ситуацій, у яких людина опиниться, яку роль, принаймні, вона буде відігравати, яку маскуноситиме.

S. Можна мені заперечити: спільноти розробляють «нові ритуали» саме тому, що існуючі їх не вдовольняють; вони занадто абстрактні, беззмістовні, втрачено їх сенс та ефективність. Отже, потрібні більш пристосовані обряди, менш суперечливі жести, активніша участь у самій розробці ритуалу, аж до предметів, що будуть використовуватися у ньому. Це те, що можна бачити в «Patchwork».

«Нові ритуали» спочатку дійсно імпровізувалися. Вони набули багатьох форм після повторень, що їх прийняли різні спільноти. Але сама тема patchwork імен усталилася, утворилася невелика кількість різновидів, утворилася сукупність жестів, стало необхідним поіменно називати померлих, ніби в молитві промовляючи їхні імена. І швидше, ніж можна було гадати, деякі рухи та жести стали обов'язковими: сісти тісним колом, тримаючись за руки; запалити свічки, дати язичкам полум'я згаснути, або загасити їх, спалюючи папір. І як у багатьох старих суспільствах, спільний прийом їжі після святкування стає непорушним звичаєм, ніби існує внутрішня причина поминального столу.

Всі дії, що я назвав, входять до складу церемонії.

T. Але щоб соціально й культурно відмежуватися від померлого від СНІДу, часто потрібно більше, ніж просто церемонія. Потреба викрикувати своє ім'я — це одне, а записувати його на шматочках тканини — інше. Притулятися один до одного в колі є тваринним, а збиратися у коло і співати — звісно є культурним явищем. Шифрування жестів та звуків, аби вони означали більше, ніж злість чи хвилювання, окреслює поняття обряду, однак не вириває його з лона церемоніалу. Обряд тоді починає відрізнятися від церемоніалу, коли розроблені система жестів та система звуків, їм надані, регламентовані значенням, що сприймаються спільнотою, яка використовує єдиний ключ для їх шифрування та розшифрування.

Не випадково церемоніали, створені цими громадами, захотіли відокремити від встановлених церквою ритуалів — то було прагнення розробки «нових ритуалів», а не позбавлення змісту обряду, що звільняється від церемонії.

Також не випадково так багато спільнот використали в своїх «*нових ритуалах*» ті самі жести, що були формалізовані церквою, і предмети, наділені складним семантичним змістом, що використовуються під час літургії: квіти, свічки, вода, що гасить полум'я, папір, що горить. Здається, не вистачає лише олії та бальзаму.

Можливо, існують певні імперативи обряду, хоча б у культурах де утворювалися «нові ритуали»? Спостерігаючи за сучасними спробами, можна зробити висновок, що члени спільнот не далекі від такої думки. Але чи це можна уявити?

U. З етнологічної точки зору все складніше.

Проте це не означає, що в «*нових ритуалах*», які утворюються з церемоніалів, що відзначають смерть від СНІДу, немає нічого загального. Я вже згадував номінацію: промовляння певним чином імен, оскільки імена означають унікальність особи.

Скажемо більше. Будь-який ритуал відбувається за сценарієм, що має початок і кінець. «*Нові ритуали*» не виняток. Отже, вони у справжньому зв'язку із плином особистого життя, що, як і будь-яке тваринне життя, має свій початок і кінець. Отже, ритуальній дії властива індивідуальна форма вираження, що під час вшанування померлого прагне зібрати розрізнені спогади, значущі епізоди, відновити події, у яких покійний брав участь, написати його «*Історію*». Те, що в агіографії називають *vita*. Ось у чому, на мою думку, полягає обряд.

V.W. Висновок. Життя може бути наділене багатьма сенсами. Хіба не часто люди не згодні з батьками щодо організації похорону та церемонії вшанування пам'яті через те, що вони по-різному пережили події, що призвели до захворювання чи до смерті?

Я не здивуюся, якщо в процесі вивчення текстів біографій померлих від СНІДу будуть виявлені ті ж проблеми тлумачення та герменевтики, як і в житіях святих та міфах про героїв. Оскільки смерть завжди перетворює на долю те, що до цього було існуванням і, залежно від розуміння цього кінця, надає сенсу прожитому життю.

Але, щоб оповісти історію життя, думка потребує всіх ресурсів.

X. Ось чому філософія смерті потребує обряду й оповіді; мови слів, але, окрім неї, і мови жестів та предметів; руху людського тіла; переміщення тварин, рослин, кольорів, запахів та смаків, прикрас і костюмів, предметів і форм із метою спілкування; а як підсумок — руху плодів природи й витворів культури, про які ми знаємо, що їх різноманіття таке велике, що в усіх комбінаціях, які здатен уявити людський розум, воно перевершує людське сприйняття.

Примітки

[1] Щодо такого тлумачення римського ритуалізму, див. Франсуа Ерана (1986).

[2] Перші ритуали призначалися для монастирських орденів. Приблизно 1280 року з'явився понтифік єпископа з Мо, у 1525 року — Liber Sacerdotalis домініканця Альберто Кастелані; з 1670 по 1840 роки з'являлися єпархіальні книги літургій, поки французькі єпископи не були вимушені прийняти римський ритуал (Ibid.: 12 — 15).

[3] К. Леві-Стросс в основному підтверджує дослідження В. Тернера. У В. Тернера дивіться «Феномен ритуалу» (1990).

[4] З археологічної, а не еклезіастичної точки зору, див. працю Віолле-Ле-Дюка (1858).

[5] Так називають відлюдні місця, у яких проживають декілька монахів чи, з дозволу їх ігумена, самотні монахи, приписані до головного монастиря.

[6] Для різних варіантів, див. добірку «Пісня поховального дерева та вранішньої зорі» (1988) Маріани Каан, Лючилії Жоржеску-Станкулеску, Cîntecul Zorilor si Dradului (1988).

Література

Augustins G. Comment se perpétuer. — «Nanterre, Société d'ethnologie». — 1989.

Bayet J. Histoire politique et psychologique de la religion romaine. — Paris, 1979.

Benveniste E. Le vocabulaire des institutions indo-européennes. — Paris, 1969.

Cuisenier J. La maison Rustique, logique sociale et composition architecturale. — Paris, 1991.

Le feu vivant, la parenté et ses rituels dans les Carpates. — Paris, 1994.

Les noces de Marko, le mythe et le rite en pays bulgare. — Paris, 1998.

Dumezil G. La religion romaine archaïque. — Paris, 1966.

Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. — Paris, 1925.

Hegel. Leçons sur la philosophie de l'histoire. — Paris, 1946.

L'esprit du christianisme et son destin. — Paris, 1948.

Héran F. Le rite et la croyance // Revue française de sociologie. 1986. — № 27(2). — P. 231 — 263.

Heusch Luc de, Le roi ivre ou l'origine de l'Etat. — Paris, 1972.

«Introduction à une ritologie générale», in Edgar Morin, dir., L'Unité de l'homme. T. 3: Pour une anthropologie fondamentale. — Paris, 1974.

Homere. Iliade. — Paris, 1947.

Huxley J. «Introduction», Le comportement rituel chez l'homme et l'animal. — Paris, 1971.

Kahane M., Georgescu-Stanculescu L., Cîntecul Zorilor si Bradului. — Bucuresti, 1988.

Leach E. «La ritualisation chez l'homme par rapport à son développement culturel et social», in Julian Huxley, dir., op. Cit. — 1971. — P. 241 — 275.

Lévi-Strauss C. Tristes tropiques. — Paris, 1955.

L'Homme nu. — Paris, 1971.

Molin J.-B., Aussedat-Minvielle A. Répertoire des rituels et processionnaux imprimés consevés en France. — Paris, 1984.

Moricot C. Collectif et automatisation dans le cokpit, les pilotes de ligne au quotidien // Ethnologie française : La ritualisation du quotidien. — 1996. — № 2. — P. 309 — 316.

Rivière C. Pour une théorie du quotidien ritualisé // Ethnologie française: La ritualisation du quotidien. — 1996. — №2. — P. 229 — 238.

Sallman J.-M. Naples et ses saints. — Paris, 1994.

Turner V. Le phénomène rituel. — Paris, 1990.

Viollet-Le-Duc. Dictionnaire raisonné du mobilier français, 6 vol. — Paris, 1858.

Музеї та суспільство

Філіпп МЕРО

RÉSUMÉ

***Philippe Mairot.* Musées et société**

Très exposés et mis a l'épreuve du réel, obstinément questionnés sur leur nature et leurs motifs à être, au cours de ces vingt cinq dernières années, les musées de société ont aussi modifié leurs pratiques et leurs approches. Un questionnement s'est fait jour sur la simple possibilité d'une représentation naturelle d'une identité évidente. Ils ont été traversés par la question du marché, non pas celui de l'art, mais celui du tourisme. Ils ont été portés, bon gré mal gre, sinon instrumentalisés par les problématiques de développement local. Au terme d'une sorte de révolution copernicienne, l'objet a perdu sa place centrale au profit du public et du projet culturel. Dans un contexte national où les liens avec la recherche sont souvent distendus, on assiste à une reconnaissance d'une spécificité du musée, de son espace et de ses modes d'expression. Mais la question des modalités de l'appropriation réelle de ce patrimoine demeure irrésolue.

Mots-clés: *Musées de société. Écomusée. Identité. Représentation. Public.*

SUMMARY

***Philip Mero.* Museums and society**

Highly exposed and put to the test of reality, continuously questioned as to their nature and "raisons d'etre", society museums have modified their practice and approach during the past twenty-five years. Questioning arose as to the possibility of representing their identity. Publik museums had to face the market problem, not that of art, but that of tourism. Willy-nilly they have been supported, if not utilized, by the problematic of local development. According to Copernican revolution the object has lost its central place on behalf of the public and of the cultural project. In a national context of frequently distended bonds with research, the specificity of the museum, of its space and modes of expression is recognized. But the problem of the modalities of the real appropriation of this patrimony remains unresolved.

Key words: *Publik museums. Eco-museums. Identity. Representation. Public.*

В річках гераклітової мудрості хранитель[1] виловлював предмети, які пропливали повз нього: він не зважав на банальні, однак густою сіткою він вилучав із забуття ті, які за своєю природою заслуговували на це. Склавши на березі у безпечному місці, він сортував їх та виставляв на огляд тим, хто з радістю визнавав унікальність і цінність цих речей. Проте береги виявилися хисткими, недосконалі сіті вийшли з ладу, навіть сама думка про вилучення пішла за водою. Сумний і розчарований хранитель вагався, чи не краще збудувати греблю.

У виборі між нав'язливою думкою про забуття та перемагаючою всеприсутністю пам'яті, між офіційним міфом та зашкарублою історією, дозволеною державним апаратом, між створеним предками та нащадками, між вигадуванням традиції та «обов'язком пам'ятати», питання тисячі і одного відтінка стосунків, які група людей установлює зі своїм минулим, перетворюється на головне.

Ті засоби, до яких вдається певна група людей для визначення обставини свого буття у часі, визначення та розмежування того, що переходить від покоління до покоління, від того, що — окреслене — потребує особливої опіки, опису або обов'язкового формального перенесення, спонукають до цілісного відтворення та висвітлення форм суспільної організації цієї групи.

У суспільстві, яке вважає, що минуле має вплив на сучасність та спрямовує її, символічне опанування цим минулим розглядається як мета влади, елемент визначення та укорінення *нової людини*.

Починаючи принаймні з Революції, однією з форм цього зв'язку з минулим є політика збереження спадщини. Це зовсім не означає, що вона (спадщина) знищить усе інше[2], оскільки вона є матеріальною, видимою, довготривалою, отже — завойовницею; не можна також бути впевненим і в тому, що цей зв'язок справді існує[3].

Серед закладів, що займаються спадщиною і претендують на законний зв'язок з минулим, тут розглядаються так названі державні музеї. Спробуємо визначити їхні пріоритети. Музеї, які беруть під захист предмети, самі не можуть протидіяти впливові часу, тому видається своєчасним простежити, як ці заклади нині, через 26 років[4], витримують власну «спадщину». З того часу вони перебувають у кризовому стані, вони втратили свою ідентичність і репрезантативність, стали більш закритими: музеями заради музеїв. Крім того, економічні вимоги, що впливають на більшість із них і, зокрема, на найбільш уразливі, загрожують їх існуванню. Розглянемо, яким чином проблема відвідувачів поступово завоювала пріоритетне місце у закладах, раніше *орієнтованих* на предмети, та яким чином після Коперніка вималювався новий простір. Потім перейдемо до стосунків між музеями та дослідниками.

Питання про долю Національного музею народного мистецтва та традицій протягом останніх двадцяти п'яти

років тут не порушуватиметься. Адже, щоб аналізувати історію цього унікального для Франції закладу, потрібні більш глибокі знання. Його величезний вплив та особистість засновника певний час беззаперечно спонукали до розвитку подібних музеїв у Франції та у світі. Це стосується і розпочатих ґрунтовних пошукових проектів, і формування музейництва. Однак поступову втрату його ролі в суспільстві та серед професіоналів не подолала навіть тверда політична воля. Іншим несприятливим фактором для музеїв був адміністративний підхід, за яким музеї були розпорошені по різних відомствах; музейні колекції та спадщина були розподілені серед музеїв одного міністерства, пріоритетними були визнані художні музеї[5]. Децентралізацію музеїв та вибудовування їхньої структури за відсутністю великого національного музею треба розглядати саме у світлі цього гнітючого запустіння. Після недавніх перевірок, експертизи, адміністративних призначень та публікацій цих дискусій у журналі «*Le Débat*» (травень-серпень 1991, № 65 та травень-серпень 1992, № 70), семінару (який відбувся у березні 1997 р.), з'явилася можливість підвести підсумки щодо проектів Національного музею, і ми відсилаємо читача до відповідних матеріалів (див. Бібліографічні довідки).

Музей суспільства — це уречевлений виклад історії, який має відтворити реальність через її матеріальні прояви, орієнтуючись на авторитет слухача та основний контекст[6]. Мета цього деномінативного акту — виявити ідентичність, підкреслюючи спільні риси, щоб об'єднати музеї з різними зібраннями, статусом, відвідувачами та історією. Усі вони беруть на себе відповідальність за спадщину, яку розглядають одночасно як науково-дослідницький засіб (документ) і як можливість доторкнутися до надбань, що, у першу чергу, говорять про способи буття, притаманні групі людей, а не про окремого генія чи вільну самотність художника. *Isac Chiva* пропонує називати ці музеї «*музеями колективних ідентичностей*»[7]. Досліджена та переосмислена спадщина пропонується публіці. Цим музеям притаманна багатопредметність досліджень, оновлена музеєграфія, інноваційні підходи до спадщини, у тому числі нематеріальної, і такої, що визначається родовими ознаками, оцінка in situ, урахування зв'язків людини з оточенням, її участі у заходах[8], педагогічний вимір культурної дії. Такі концепції, що спершу переважали в екомузеях, поширилися на систему музеїв у Франції та за кордоном і збагатили їх настільки, що нині «екомузеєлогія» існує в багатьох музеях.

Певна річ, це сміливе та волюнтаристське рішення об'єднати музеї, що має багато тактичних переваг, не підкріплене науковим обґрунтуванням з чіткими критеріями. Цілком справедливе здивування може викликати відсутність археологічних музеїв (де об'єктом є етап пізнавального процесу, і де віддавна розрізняли дослідження «красивих» предметів та археологічні розкопки), музеїв краєзнавчих (місцевих та регіональних), численних багатофункціональних музеїв. Хіба твори мистецтва також не розповідають про суспільство? Що уособлює національний музей автомобіля в *Mulhouse*, як не поодинокий приклад, який важко класифікувати? Історія його виникнення як музею на основі приватної колекції братів *Schlumpf* — поза сумнівом «суспільна». Однак демонстрація експонатів тут більше нагадує виставку мистецьких шедеврів у картинних галереях, аніж аналіз предметів, очевидно символічних для наших суспільств.

Питання кількості

Примноження, швидке розповсюдження[9]: ці характеристики сучасного розвитку екомузеїв та музеїв суспільств швидше нагадують агрономічне визначення бур'яну. У минулому столітті гігієністи інакше і не висловлювалися, згадуючи про міазми страхітливого міського пролетаріату, саме походження якого достатньо говорило про його войовничу природу — природу того, хто поширюється хаотично. Нам відомі нескінченні, можливо не завжди поетичні, переліки зібраних у музеях предметів: спадщина нині перетворилася на таке зібрання, облік якого провести неможливо — необмежена територія, якій притаманна надмірність[10].

Однак картину такого хаотичного зростання (і такої всевладності) треба пояснити. Починаючи з перших національних зустрічей представників екомузеїв в *Ісль д'Або* у 1986 р., був створений лише один *підвідомчий* екомузей — у Рудулі (район Ніцци). У той же час деякі музеї припинили своє існування (екомузей північної частини *Дофіне* в *Ісль д'Або*). Питанням поширення музеїв суспільства щорічно присвячено декілька фундаментальних установчих заходів[11]. Це поширення не можна назвати масовим, оскільки беруться до уваги лише ті заклади, які прагнуть визнання та підтримки міністерства культури. Еволюція інших «музеїв» (наприклад, у містечку Бурна) не така відома, але вона виявляється важливою. Згідно з дослідженням, замовленим Французькою агенцією туристичної інженерії, *«більше 20% сучасних музеїв відкрилися після 1990 р., біля 40% — у 80-ті роки»*[12]. За даними Федерації екомузеїв та музеїв суспільства, отриманими зі спеціалізованих та туристичних довідників, таких музеїв у 1996 році нараховувалося більше 1100[13].

Врахування спадщини у розширеному визначенні не ставить під сумнів два базових постулати: існує ідентичність; вона може бути представленою.

Питання ідентичності

Для того, щоб визначити цінність спадщини, часто запрошують експерта музею, так само, як на місце події виїжджав би інший фахівець — радіоекстрасенс або людина з індикатором метану, щоб виявити підвищену радіацію чи невидиме інше випромінювання[14].

Після спроб використання музеїв нацистами та націонал-революціонерами (музею *Heimat* — Третім рейхом; французьких сільських музеїв при уряді Національної революції: *Roth, 1989, Faure, 1989*) питання ідентичності сприяло віддаленню музеїв суспільства від їхніх витоків (*Mairot, 1997*). На початку століття *Фредерік Містраль* вважав, що, виставивши у вітрині музею гарні капелюшки, він врятує традиції нації і саму націю від загрози асиміляції

чужинцями. Музей звертався до особистостей через традиції, щоб укорінити їх у часі та просторі. Ідея створення соціального зв'язку за допомогою передавання древніх цінностей стає менш прозорою, коли з'являються ще й ідентичності як постійні розробки, що вписуються у тонкі стратегії, на зразок даних про природу, що безперечно заслуговує на збереження, догляд, відновлення заради загального блага та спільного інтересу.

Згідно із сучасними дослідженнями[15], музеї існують не лише як мовчазні аналітики, але і в якості посередників. Власний досвід, який музеї могли вважати або робили вигляд, що вважають об'єктивним, від цього часу стає втіленим і наближує їх до реальних умов виробництва, до місцевої влади та науковців — до нових мешканців, чия професійна діяльність часто проходить у всіх на очах.

Теза про суттєву якість спадщини виявляється значно слабшою, і, відповідно, менш ґрунтовною є законність інституцій, що базуються на принципі, за яким предмети-фетиші є носіями прихованого сенсу, який треба виявити. Вже недостатньо, щоб експонати були лише свідками давніх проявів (зміст, значення, вжиток, символіка тощо), чим, власне, і займається хранитель-посередник. Вимагається, щоб вони стали дійовими особами сьогодення та посіли своє місце у сучасній символічній або суспільній дії. Ця дія, ще донедавна непомітна, сама стає носієм інформації, яка вже не є паразитичною, а навпаки — намагається бути зрозумілою.

Питання репрезентації

Чому простий образ дзеркала[16] викликав стільки галасу? Не лише через наївну та фетишистську критику, яка хотіла побачити в образі справжню «присутність представленої відсутності», закидаючи представленому, що він таким не є, що знак — не річ, що цей неживий предмет стоїть на місці іншого, відсутнього, померлого давно або недавно ще живого: *qui pro quo*. Не тільки через глуху стривожену критику, яка вбачає у репрезентації адюльтер та беззаконня. Не тільки тому, що було відкинуто думку про можливий реалізм «дзеркала, що прогулюється вздовж дороги», згідно зі стендалевим ідеалом, заради відображення справжньої картини дійсності. Але й тому, що це дзеркало отримує власне буття, за висловом *Borges* стосовно книжок: *«книжка — не дзеркало світу, але річ, найбільше пов'язана зі світом».*

Зрікаючись образу дзеркала, музеї відмовляються від натуралістичного зображення реальності, ідеально безпосереднього та невинного. У самому жесті, який показує «штучність», вони симетрично викривають позитивність будь-якої репрезентації, чисту матерію транскрипції, її зерно, визнаючи у ній вимір нової галузі, яку треба завоювати: світ без аналогів. Музей — це дещо інше, зовсім нове. Музей відстоює суть артефакту як найдорожчого надбання, його результативність — його цінність.

Справді, якщо музей перестає бути тільки сейфом, де предмет-фетиш, що відображає природу реальності, диктує свій суверенний закон, то його сучасна відповідальність за ту роль, яку він відіграє у стані речей, значно збільшується (*Heinich et Pollack, 1989; Poulot, 1986*).

Якщо вже недостатньо просто дати можливість проявитися, як на чутливому папері, прихованим слідам *«минулого у чистому вигляді»,* то не йдеться і про представлення у якості й реліквій реліквії, що впали з неба вічності, випадкових предметів, відверто позбавлених історичної цінності. Перед тим, хто відтепер вже не тільки скромний носій слова, а творець перед чистим аркушем, відкривається широке поле дії — найвища відповідальність!

Предмет знято з трону, позбавлено постаменту, віднині з'являється місце для одночасного визнання автора, простору *sui generis* та публіки.

Автор

У цьому щойно звільненому просторі новий деміург займається своєю справою, коли аргументує можливість поєднання предметів, щоб привернути увагу публіки. Відтінити предмети, примусити їх *грати* у вітринах, представляти певну єдність, виявляти зміст: таким є словник музеєзнавців і особлива сила музею. При цьому музей не прагне «спонукати бачити», як казав *Поль Елюар*. Його турбота — про більш загальне та глибинне: про розкриття, аналіз структури, проникнення у суть. Про створення адаптованої наративної форми та стилю, щоб говорити про те, чого інші, непосвячені, не бачать: турбота про поетичне. Поза сумнівом, музей мріє про безпосередню комунікацію і прагне до цілком вмотивованої форми, яка б зробила його прибутковим.

Саме у такій перспективі нам належить аналізувати розвиток більш сучасної сценографії (принаймні наміру, оскільки жоден музей не має для цього достатньо персоналу та коштів), що затвердилася при іншому режимі, аніж довільну відсутність або нейтральність, які демонструє перекладач, щоб вивести на перший план твір: більший за нього, який переживе його, тимчасового слугу творця. Однак критики категоричні проти такого «нахабного» вторгнення особистості хранителя на місце твору! *«Він — єдиний митець, експонований на виставці»,* — каже *Бюран*.

Простір

Суттєво недооцінюється вплив музею, якщо порівнювати його з книгою, фільмом, дійсністю, грубим перевтіленням яких він був би: не такий вишуканий, як книга, не такий живий, як фільм, не такий істинний, як світ. Якби ми хоч трохи вірили у специфічність засобів відтворення, у можливість багатозначності простору, питання форми та глибини вже не поставало б у звичних зрадницьких термінах риторики: Мойсей проти Аарона. Насправді ми не *відображаємо* одну форму через іншу. Слід визнати чистий, емоційний вплив музею, зумовлений випромінюванням від предметів минулого; їх наблизили, порівняли, виявили нові співвідношення та асоціації, збагнули, що

предмети дивовижним чином римуються між собою: почули поетичну гармонію предметів. Тут захоплення вже зовсім інше, ніж від читання. Музей справляє враження[17].

Публіка

«(...) музеї створені, насамперед, заради предметів і лише потім — заради відвідувачів (...)», — каже Леві-Стросс[18]. Такий погляд широко розповсюджений у музеях та закладах, що займаються спадщиною: відвідувачі нищать, торкаються, бруднять, псують, вони пітніють і погіршують мікроклімат. Найчастіше для стін музеїв обирають білий або чорний колір. Він подає музей як печеру нейтрального: нейтралізовані предмети стають рівнозначними на цьому зрівнювальному тлі, що сприяє спогляданню, — зрівнювальному та абстрактному, як і потенційна публіка[19]. Здається, ніщо не стоїть між абстрактним твором і абстрагованим від будь-яких суспільних визначень оком відвідувача. Неначе оптична фізика зі своїми законами визначила умови сприйняття твору.

Питання місця публіки надзвичайно важливе, коли у визначенні спадщини, реально фігурує критерій привласнення. У послідовних визначеннях Rivière відвідувачі екомузею займають центральне місце не як публіка, а як партнер, якщо не автор або співавтор екомузею, в межах якого застосовується демократичний принцип — експерти на службі в аматорів. Нагадаємо славнозвісне визначення *Hugues de Varine*, виголошене 1973 р.: *«Спільнота в усій повноті утворює живий музей, публіка якого постійно опиняється всередині. У музеї немає відвідувачів, є мешканці» (Varine-Bohan, H. 1973)*.

У чітко означеній ситуації опинилися музеї, які зберігали та демонстрували переважно техніку, народне мистецтво та традиції. Скромні хранителі, які мали виставляти невибагливі вироби з дерева або плетиво, на що публіка зазвичай не звертала уваги, були змушені сприйняти методи презентації, які переводили послання з площини езотеричної до площини екзотеричної. Звідси — турбота про доступність для широкого загалу, щоб задовольнити педагогічні амбіції молодої Республіки. Таке нове відкриття призводить до розробки музеєграфічних просторів, призвичаєних до цієї вимоги, спроможних утримувати увагу, заторкнути, захопити. Відтоді стосунки з публікою стають не менш важливими, ніж увага до предмета[20].

Схема музею як інституції, що надає інформацію для публіки, зазнала поразки: так само, як очевидність красномовних і надійних предметів-свідків, як безсумнівність прозорої та доброчесної репрезентації. *Бурдьє і Дарбель* пояснили нам (*Bourdieu et Darbel, 1966*), що без потрібного освоєння законів відвідання музею, багаторічного вивчення цих законів у школі та в сім'ї інституція виключить публіку, незважаючи на свою удавану відкритість, про що наполегливо доводять, спираючись на багаторічні дані відвідування *Донна і Коньо* (*Donnat et Cogneau, 1990*).

Праці дослідників музейної справи, що з'явилися у 20-х роках у Сполучених Штатах, також були значним внеском у прояснення маловідомого діалогу між тим, хто створював експозиційний простір, та відвідувачем[21]. Якщо роль музею полягає більшою чи меншою мірою в тому, щоб звертатися до публіки, то подальшим кроком є збереження умов сприйняття цього послання й успішності діалогу, що встановлюється у специфічних суспільних, матеріальних і просторових умовах. Таким чином, відвідувач повинен дізнаватися у залах про такі способи заволодіння ним, про які він навіть не підозрював. *Інше* — в його стінах, а не лише у вітринах. Щоб бути зрозумілим відвідувачеві, музей має перемовлятися з ним, оволодівати прийнятними писемними методами, враховувати його здатність бути уважним та вміти сприймати. Споглядаючи його *активність*, ми відмовляємося від схеми лінійного передавання знань, як це відбувається у школі: відстань між А та Б.

Як і сама спадщина, публіка — це результат певної роботи, а не дар. Музей вирізняє, відбирає та об'єднує не лише предмети, але й публіку.

Він висмикує з рідного ґрунту та позбавляє коріння не лише предмет; музей — наступник Люм'єрів — мріє вирвати відвідувача з середовища звичних думок, обмежень, упереджень, забобонів та набутого досвіду.

Проте недостатньо опанувати закони та оволодіти ключовими позиціями, якщо немає бажання відвідувачів. Бажання, спрага, голод і задоволення. Чи слід казати про звабленння? (*Viel et Guise, 1992*). Я хочу відвести тебе туди, куди я хочу, вразити тебе за допомогою засобів звабленння, притаманних музею, зробити тебе посвяченим: саме це йому кажуть в етнографічному музеї *Neuchâtel* в експозиції *З думкою про природу (1996)[22]*.

«Мешканці» чи «клієнти»? Образ відвідувача в новій ситуації[23]

Човен може бути готовим до відплиття, вітрила підняті: здається, він зараз злетить — проте течії, майже непомітні, але від того не менш сильні, заважають його рухові. Насправді, скільки б не вдивлятися у якусь точку на березі, скільки б ознак руху не помічати, човен не пливе, куди хочеться. Як би не хотілося, щоб музеї рухалися у напрямі культури, вони залежні від економіки і досить чітко вказують на сильні течії та турбулентні рухи місця та часу. Під впливом деяких змін напрямку, аналогічних змінам, яким самі музеї піддають предмети, вони, у свою чергу, *стають учасниками*[24] економічних процесів, які їх захоплюють. Дуже сприйнятливі до ідеологічних проблем, вони, таким чином, є предметами, вищою мірою придатними для антропології.

Для того, щоб зрозуміти долю таких закладів, треба звернутися до матеріальних та економічних умов їх існування. Будьмо розсудливими матеріалістами: не останню роль у їхній діяльності відіграє фінансування. Переважна більшість французьких музеїв усіх напрямів залежить від муніципалітету. Приміщення, колекції, штат та кошти — усе залежить від бюджету та муніципальної влади; прибуток музеїв майже не береться до уваги. Навпаки, більшість екомузеїв, що розповідають про «походження народу та його знаряддя праці», цілком природньо вписалася у положення закону 1901 р., який гарантує їх незалежність та роботу за призначенням[25]. Деякі інші були у підпорядкуван-

ні природних парків і виключно адміністративно-територіального утворення.

Природньо, що асоціативний статус змусив ці неприбуткові заклади загального призначення до підприємницької діяльності, яка повинна врівноважувати обов'язки та результати роботи, якщо вони хочуть не те, що розвиватися, але хоча б утримуватися на певному рівні. Така арифметика не пройшла безслідно у період, коли економічного зростання вже немає; немає і значних субсидій, які надавалися для заснування цих закладів. Закон економіки жорсткий, проте це закон. Крім субсидій вони повинні розраховувати на власні прибутки (від лекторів, крамниць, послуг та продажу квитків). Таким чином, музей — організм дослідження, пошуку, збереження, відновлення та оцінювання колективної спадщини для прийдешніх поколінь — залежить від *комерційної політики*. Очевидно, що основною діяльністю цих закладів є прийом відвідувачів, вони не є лише сховищем експонатів, і добре, що інтерес публіки відбивається на рахунку музеїв та їх розвитку. Проте логіку «пошуку клієнта» не можна перенести на ці заклади безпосередньо: вони хотіли би перш за все прислужитися спільноті[26]. Ми могли би бути свідками зміни інституції, незважаючи на наполегливість авторитетів та декларації про наміри!

Починаючи з середини 80-х років, темі культурного туризму[27] були присвячені колоквіуми, зібрання, семінари, публікації. Підписано угоди [28] між двома відповідними міністерствами, які мають сприяти зв'язкам та змусити працювати спадщину — головне багатство Франції: слід пам'ятати, що туризм — це *«перше французьке виробництво»*. Риторика *культурного туризму* поступово замінила його нагальність: слід привабити туриста, примусити його прийти ще раз та задовольнити його невгамовну жагу автентичності.

Ми не прагнемо затаврувати тут це відкриття «місцевої каси», де давню «антифашистську пильність» замінено на пильність щодо економічних показників. Ми намагаємося описати, яким чином на породжені епохою музеї суспільства та екомузеї впливають вимоги нового домінуючого дискурсу та його методів, коли туризм виявляється єдиним засобом країни без засобів, далекої від туристичних потоків: розвиток нових робочих місць, торговельні та інші послуги, нові види діяльності, укладені угоди, безперечно, великі гроші[29].

Чи це наслідок оптимістичних дискурсів, типових для 80-х років, які обіцяли негайні прибутки на місцях від культурної акції? Запит на місцеву спадщину йде вже не тільки від асоціацій, але й від депутатів, які вбачають у ній передусім засіб місцевого розвитку, рекламування *самобутності*: територіальний маркетинг справді вживає слово самобутність у цьому значенні: визначити самобутність на певній території, щоб точніше її кваліфікувати, виділити її серед конкуруючого світу. Це лише випадкова омонімія (у франц. мові поняття «ідентичність» та «самобутність» позначаються одним терміном: «identité» — прим. перекл.), яка примушує вірити, що йдеться про те саме слово, яким зловживає антропологія.

Зазначимо, що концепція етнічної спадщини — надзвичайно зручний інструмент: уявімо позбавлений спадщини регіон, де відсутні робочі місця у промисловості, немає нічого привабливого для туристів. Але хіба він не багатий на власну автентичність, сувору простоту, свою культуру? Чи відповідна політика місцевого розвитку не прагнутиме оцінити та кваліфікувати таку спадщину[30]? Як не згадати Бувара та Пекюше з їхнім ентузіазмом щодо відкриття у сільському господарстві, маячню удобрювання, що вразила Бувара? *«... (він) не терпів, коли втрачалася сеча; він зруйнував туалети. Йому у двір приносили трупи тварин, які він спалював і удобрював землю. Розрубані туші були розкидані по селу. Бувар сміявся в оточенні цієї інфекції. Помпа, встановлена на тачці, зрошувала майбутній врожай сечею. Кому це не подобалося, він казав: «Це — справжнє золото! Це золото!» (Flaubert, 1959: 52)*. Отже, перша квазіалхімічна трансмутація — результат етнографічного відбору, що перетворює звичні, застарілі предмети на об'єкти, гідні музейної вічності, носії цінності та сенсу — знаходить, таким чином, у туристичній оцінці суспільне підтвердження свого успіху: друге життя, обіцяне музеєм, тепер дозволене та підтверджене ринком.

У 80-ті роки формується компетентний персонал. Екомузеї, а з ними й інші найбільш пристосовані до ринкових законів або найбільш ініціативні музеї приймають методи *ad hoc*, щоб ефективніше *«експлуатувати це родовище»*, краще приймати численну публіку, надавати їй послуги та продукцію, на які вона має право розраховувати серед великої кількості представлених туристичних товарів. Для відкриття певного регіону[31] вони використовують результати аналізу економістів туризму, які стежать за еволюцією існуючих методів та очікувань публіки, зокрема, йдеться про значне збільшення короткотривалих перебувань та про смак, який формується певним *«добре забезпеченим прошарком клієнтури»*.

З'являються поради з маркетингу, менеджмент-проекти, методи *fund raising* введено до модулів підготовки управління. На окреме дослідження заслуговує розповсюдження відповідної літератури.

Завдяки концепції місцевого розвитку, яка є однією з історичних рушійних сил, і яка робить музеї надзвичайно чутливими до економічних наслідків їхньої активності, завдяки відкритості інноваціям, невизначеному характеру спадщини, яку вони намагаються тлумачити, завдяки відносній полівалентності підготовки керівників, факту їхнього юридичного та економічного статусу, асоціативні музеї суспільства відкриті до подібних практик. Деякі з них створені за місцевим проектом туристичного розвитку, вони стають важливою рушійною силою місцевої туристичної економіки. Прикладом є екомузей у *Фурмі-Трелоні*.

На думку *Домініка Пуло (Poulot, 1986)*, безсумнівно, цікаво було б дослідити зв'язок між цим явищем та соціологією музеєзнавців, дипломованих не з класичних дисциплін, як це склалося у класичних музеях (найчастіше — не історія мистецтва або археологія, а географія, устрій території, Інженерна школа, Вища комерційна школа, екологія, історія або етнологія). Існує дилема: знайти у цьому суспільно корисне, вияв демократизму по відношенню до суспільно маргінальних або елітарних верств, що збільшує шанс завойовування численної та соціально різ-

номанітної публіки, або навпаки — представити явище тривіальне, таке, що ганьбить музеї, псує враження відвідувачу, не відрізняє духовного спілкування від масового споглядання.

Ось два приклади. Зазначимо відстань, що поділяє сучасну долю екомузею *Camargue*, діяльність якого зведено до прийому — у класичному вигляді — численних іноземних відвідувачів, та первісну мету, згідно з якою корінні мешканці повинні усвідомлювати вартість своєї спадщини, визначення та можливого вибору розвитку, більш того, бути *«певним дзеркалом для іншого, щоб краще порозумітися» (G.H.Rivière)*.

Згадаємо також про екомузей в *Альзасі* — зразок «ринковості» спадщини, за словами недругів, та економічного успіху культурного проекту, за словами прибічників. Виключний за кількістю відвідувань випадок (350 000 — 400 000 відвідувачів за рік), але показовий щодо внутрішнього напруження, з яким стикаються подібні підприємства. Приклад гарний сам по собі, оскільки ось уже років п'ятнадцять у професійних колах постійно відбуваються сутички, що не мають ідеологічної підстави. Вони схематично протиставляють представників екомузейної ортодоксії, — які, з точки зору етимології та історії, мають рацію, — та «реалістів» або «сучасних», які вважають, що, або показником успіху є висока відвідуваність, що автоматично заперечує безрезультатність проекту, або що вибору немає. На думку його засновника *Марка Гродвола, «туризм незабаром пошириться як економічно та морально невідворотна реальність. (...) Отже, туристична цінність, виявлення місцевої ідентичності та економіка проектів водночас представлені як тісно взаємопов'язані цілі та засоби» (Grodwohl, 1987)*.

Розглянувши логіку та внутрішнє сприйняття екомузеями туризму, обміркуймо наслідки рішень існуючих адміністративно-територіальних утворень через 15 років після оприлюднення законів про децентралізацію, за менш сприятливої кон'юнктури: зменшення оподаткованого прибутку, збільшення економічного та соціального тиску і зростаюча заборгованість. Можливість надання дотацій нині розглядається з точки зору комунікаційної політики — наскільки музей є корисним для заснування підприємства чи популярним серед туристів. Тобто, чи музей додає привабливості населеному пункту? Досить часто адміністративно-територіальні утворення дбають також про найкращу юридичну форму, яка б сприяла безперешкодному розвитку, раціональному використанню населеного пункту або колекції, оскільки вони вважають пряме управління не завжди доцільним при такому зростанні. Тут і там (маяк музею-порту в Douarnenez, меморіальний комплекс миру у *Caen*, цитадель *Besançon* з двома музеями та природознавчим музеєм), з більшим чи меншим успіхом прийнято статус змішаного товариства. Зрозуміло, що змінилася й ієрархія функцій музею. Тепер меншу роль відіграють наукова частина та зберігання, а більшу — експлуатація.

Переходячи від поняття *мешканець екомузею* або *клієнт*, вписуючись у іміджеву політику міст або департаментів, чи вони відмовляться беззастережно від функції дослідницької?

Музей в контексті наукового вивчення

На це питання відразу відповімо, що сьогодні має бути встановлений тісніший зв'язок із дослідженнями, щоб ці заклади могли стояти на обох ногах: призначення — збирати, зберігати — з одного боку, та культурний вплив на місто через професіоналів, які уважно ставляться до своєї посередницької функції, до діалогу з найрізноманітнішою публікою, що сприяє всіляким зустрічам та дискусіями між професіоналами, — з другого.

Помітний сенс поширення наук про людину: при розпорошенні надспеціалізованих знань цілком передбачений інтерес до збирання, нехай ефемерного, цих розрізнених фрагментів у публічному просторі, покликаному *«ділитися знаннями»*.

За ці роки етнологічні дослідження зовсім не наблизилися до музеїв: у Франції, поза сумнівом, бачимо значне стримування розвитку музеїв, так само, як і надання більшого значення пошуковим роботам, зокрема, у галузі етнографії, ще недавно генетично пов'язаної з колекціями музею, бажанням примирити чуттєве з розумовим. Сьогодні віддають перевагу дослідженням музеїв та оцінюванню спадщини як предмета досліджень, — де поняття спадщини стає об'єктом суворої критики, — а не тим, що роблять реальний внесок разом з музеями у вивчення їхніх колекцій. *Мартін Сегалан* називає головні технічні перешкоди, які ще більш ускладнюють сучасні умови відбору на роботу хранителів: демографічна вразливість французької етнології, невизнання культурної, точніше, музеєграфічної роботи дослідника — «вищою мірою усамітненого» — при кар'єрному рості; роз'єднаність тем досліджень, які лише в окремих випадках стосуються музеїв (*Segalen, 1993*).

Часто згадувалося, що сьогодні етнологія більше пов'язана з практиками, відтворенням, способами діяти або говорити, стилями, перформансами, ніж з самими предметами. Колишній розподіл (сільське господарство, тваринництво, родина, народне благочестя тощо) здається застарілим[32]. Про регіональний розподіл вже навіть не йдеться. Науковий підхід протидіє простому накопиченню без орієнтації на проблематику, єдиному аргументу про нагальне збереження, або переважно лише туристичному значенню[33].

Етнологія перетворила питання про відтворення на характеристику свого способу дії та на момент дослідження. Про труднощі згадує Франсуаза *Зонабенд (Zonabend, 1994)*: етнограф говорить неприпустиму правду. Він не потребує схвалення, не ставить за мету бути речником або публічним письменником, він не задовольняється місцевими ідеями, оголошеними беззаперечними. Він *«стає своєрідним передавачем імітаційних перешкод суспільного» (там само: 10)*. Загальновідомо, що вчені не визнають підмальовану спадщину, яка оспівує щасливе минуле та міфи, посилається на місцеві уявлення, які має публіка, щаслива своїм походженням та приналежністю, автентифікована як член тієї чи іншої спільноти. Які стосунки існують між місцевими уявленнями про експоновані предмети та уявленнями, сформованими вченими, що виводять на перший план більш цінне, з точки зору музею. Чи

не будуть суперечити передані музею результати наукових досліджень про людину, — навіть якщо вони сприйняті, оцінені, визнані групами фахівців, — існуючій традиції епістемології, базованій на протиставленні знання — віра, яка дотепер негативно впливає на науки про людину[34], та заклади, що займаються спадщиною, зокрема музеї. Процес успадкування дискримінує сам спадок. Він намагається відділити хибне від істинного, будівельне сміття від справжніх знахідок, людей, про яких музеї розповідають, від тих, для кого вони працюють, те, що має залишитися справою внутрішньою, від того, що буде тією чи іншою мірою оприлюднене.

Чи така спадщина, розчиняючись у соціальному, обумовлює зміни напряму, викривлене чи ні повторне застосування, гіпотетично уможливлюючи нові реальні зв'язки з історією, країною, предками? Це розчинення стирає відмінність вченого від дикуна.

Звичайно протиставляють гнучку, винахідливу й підступну пам'ять *in vivo* пам'яті музеїв та спадщини — *in vitro*, відому як зашкарублу, наказову, що завжди чинить опір і позбавлена життя й тепла. Точніше — одна група в ній звертається до іншої заради істини. За *Марком Гійомом*, хіба обидві пам'яті не зустрічаються, хіба пам'ять, названа символічною, не трансформує на свій кшталт пам'ять, названу гетеротопічною, щоб створити *«вигадку про спільне минуле», «політику спадщини, яка є лише порожньою формою»? (Guillaume, 1990, c. 18)*.

Сьогодні ми маємо у своєму розпорядженні дослідження, орієнтовані на публіку, збирачів спадщини, колекціонерів, професіоналів, але нам бракує підходу до способів користування цими зображеннями минулого, коли зустрічаються незастиглі форми та рухливість живої пам'яті, яка ними тішиться.

Примітки

[1] Корисним є попереднє зауваження: роздуми, що йдуть далі, випливають з практики хранителя спадщини. Він дякує *Жерару Колломбу, Жану Кюїзеньє, Жану-Франсуа Госьйо та Евелін Белль* за уважне прочитання та поради.

[2] *«Це вб'є те»,* — казав Гюго про друкарню навпроти скульптури Кам'яна книга (у «Соборі Паризької Богоматері»).

[3] *Мюзіль* казав про пам'ятники, що вони заслуговують на увагу саме тому, що на них не звертають уваги.

[4] Історіографи вважають, що слово екомузей вперше було вимовлене міністром навколишнього середовища *Робертом Пужадом* у 1971 р., див. *Hubert François, Historique des écomusées, La muséologie selon Georges Henri Rivière, Paris, Dunod, Bordas, 1989, 402 p.*

[5] Про це красномовно свідчить інтерв'ю *Жака Саллуа* журналу *Pour* (GREP, №153, березень 1997: 73-80), наприклад, сторінки 74-75: що стосується руху музеїв суспільства, *«я зробив спробу його підтримати, зокрема, на початку вісімдесятих років, коли був директором кабінету Jack Lang, але не знайшов достатньої підтримки в адміністрації. «(...)» Нову спробу я зробив за директивою Музеїв Франції у 1990-1994 роках, але програми, вже задіяні у галузі образотворчих мистецтв, не дозволяли запропонувати нові великі проекти».*

[6] *Див. Austin J.L., Quand dire, c'est faire, Paris, Le Seuil, 1970.* 1962 — перше видання, 184 ст. Вживання терміну, запропонованого *Емілією Вайан* (уповноважена Генеральної Інспекції Музеїв) на робочих зборах в *Mulhouse* у 1991 р. офіційно затвердив *Жак Салуа* на той час директор Музеїв Франції.

[7] Під час колоквіуму в *Mulhouse*, 1991. Див. *Musée et sociétés.*

[8] Але й участь населення — магічна формула — також наявна тоді, наприклад, у спектаклях *Puy du Fou*.

[9] Приклад: *Pommier Edouard*, *«Prolifération du musée», Le Débat, № 65, Paris, Gallimard*, травень-серпень 1991: 144-149.

[10] Зауважимо, що музеї — лише елемент накопичення «цінностей». Зокрема відмітимо *Hounieu Jean-Pierre, La syntaxe juridique de la notion de patrimoine (у L'alchimie du patrimoine, discours et politiques*, під редакцією *Lamy Yvon, Talence, Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 1996, 532 p.*): закон від 9 січня 1985 р., що захищає цінності гірських районів, закон від 3 січня 1986 р., що захищає узбережжя, закон від 3 січня 1992 р. про воду, *«стаття 1: вода складає частину спільного надбання нації»,* закон від 4 серпня 1994 р. про використання французької мови, закон від 2 лютого 1995 р. про посилення захисту довкілля, що уточнюється у статті 2: *«простори, ресурси та природне середовище, ландшафти, види тварин та рослин, різноманітність та біологічний баланс, у якому вони беруть участь, складають частину спільного надбання нації»,* поряд із спадщиною надр, тваринним та рослинним світом (закон від 8 січня 1993 р.). Пошлемося також на спеціальний випуск *Ethnologie française* № 1/1995 під рекдакцією *Henri Pierre Jeudy: «Le vertige des traces / Patrimoine en question».*

[11] Ми дякуємо *E. Vaillan* за надану інформацію.

[12] *Espaces, № 142, Paris, novembre-décembre 1996*.

[13] Перелік можна знайти, зокрема, у *Musées et sociétés*, у путівниках по музеях; найбільш повно у *Le guide du patrimoine rural* та у *Le guide du patrimoine industriel*, обидва видані *Manufacture*; також у *Les musées du patrimoine rural*, AFIT, 1996; *Le guide Renault des 8000 musées et collections en France*. *Le cherche midi, décembre 1996, 615 p.*

[14] Алхімія також постулює субстанцію вогню та її субстанційну перманентність у вапні, попелі, диму, вугіллі. (Див., наприклад, *Gaston Bachelard, La psychanalyse du feu:* 111-114).

[15] Див. історичне розслідування *Lieux de mémoire*, керівник *П'єр Нора,* етнологічне опитування щодо авторів, груп та логіки взаємин з минулим та тим, що ідентифікує, на зразок опитування *Марка Гійома, Анрі П'єрра Жеді, А. Міку, Івон Ламі* або досліджень, проведених під час етнографічної експедиції.

[16] Згідно з визначенням *Жоржа-Анрі Рів'єра* (січень 1980), екомузей — це *«дзеркало, у яке населення дивиться, щоб пізнати там себе (...). Дзеркало, яке воно пропонує гостям, аби краще порозумітися (...)».*

[17] *«Митець — це той, хто спроможний справляти враження. Це не означає прагнути сенсаційного, як роблять телевізійні шарлатани, але у справжньому сенсі цього слова — схвилювати тими результатами своєї діяльності, які самі по собі через холодну суворість концепції та демонстрації*

залишають читача чи глядача байдужим», у Bourdieu Pierre. Haacke Hans, Libre-échange, Paris, Le Seuil, Les presses du réel, janvier 1994, 147 p., p. 36.

[18] *Le Débat, № 70*, інтерв'ю з *Isac Chiva, p. 169, mai-août, 1992, Paris, Gaillimard.*

[19] Див. *«L'oeuvre et son accrochage», Cahiers du Musée National d'art moderne, 17-18, 1986, 215 p.*

[20] Тут треба відзначити безпосередній або опосередкований вплив скоріше північно-американських та квебекських, ніж маловідомих французам американських музеїв. Інтерес до Квебекського музею цивілізації та його публікацій досить значний завдяки друкованим статтям, засобам інформації, місцевому відвідуванню. Саме цій команді Директор французьких музеїв Французького міністерства культури довірив перевірку свого Національного музею народного мистецтва та традицій.

[21] Відзначимо новаторські й довгий час невідомі роботи *Eliseon Veron та Martine Levasseur, Ethnographie de l'exposition: l'espace, le corps et le sens, Paris, Bibliothèque publique d'information, 1983, 220 p.* (навчання і дослідження), останній часопис *Publics et Musées*, який зробив свій внесок у розвиток цієї ділянки досліджень у Франції та розповсюдження результатів. Саме в цьому — плідне поєднання досліджень та музеїв, що стосується маловідомої донедавна частини експедиції.

[22] Музей, до якого прибуває стільки професіоналів, щоб долучитися до методів та новаторських думок, який займає тотемічне місце, яким було місце екомузею Creusot на зламі 70-80-х років.Тоді там вимальовувалася професія хранителя, проходили стажування, відбувалися міжнародні зустрічі та обміни.

[23] Така думка виникла під час колоквіуму *спадщинного підприємства* в Європейському інституті при Флорентійському університеті, що проходив з ініціативи *Dominiqe Poulot* 10-11 квітня 1992 р. (публікацій немає).

[24] За влучним висловом *Rivière: «Треба залучати предмети до систем вираження».*

[25] Сьогодні асоціативна форма не є правилом у галузі музеїв суспільства. За даними Федерації екомузеїв та музеїв суспільства, у 1997 р. їхні однодумці складали 30 %.

[26] Згідно з визначенням ICOM.

[27] Декілька прикладів: *Nîmes*, європейський колоквіум з культурного туризму та шовкових шляхів, 26, 27, 28 жовтня 1989; *Chambéry*, зустрічі Антропологічної асоціації *Rhône-Alpes*, *Етнологічна спадщина та туризм*, 24, 25 травня 1988; *Exincourt, Національний колоквіум з промислового туризму*, 1985, за участю Державного секретаря з туризму, *M.Bockel*, засновника асоціації *Відкрий іншу Францію*, завданням якої є заохочення та розвиток промислового туризму.

Організація (з нагоди проведення Міжнародного Салону музеїв та виставок у Великому палаці Парижа, січень 1992) міжнародного конкурсу під назвою *Tourmusée*, проведеного компетентними європейськими та британськими інстанціями з врученням грошових нагород музеям за динамізм, якість та оригінальність туристичної політики.

[28] Наприклад, з нагоди Форуму зі спадщини, організованого *François Leotard*, міністром культури співіснування у 1986 р., пізніше міністром культури *M. Jack Lang* та міністром туризму *M. Olivier Stirn*.

[29] Згідно з інформацією служби навчання та досліджень французького міністерства культури потік з 10 000 відвідувачів обумовлює створення одного прямого робочого місця та двох непрямих. Вже ці цифри є підставою для одержання очікуваних надходжень, наприклад, для створення робочих місць, місцевого розвитку або розподілених з місцевої ініціативи по регіонах фондів для використання робочих місць.

[30] Професіоналам туризму подобається наводити приклад Ісландії: такої донедавна віддаленої, дороговартісної, північної, без особливої розкоші, багатої на відкриті, холодні та зелені простори, яку політика туристичного маркетингу зробила привабливою для любителів незайманих земель.

[31] Можна послатися на *Xavier Greffe, La demande et l'offre de monument*, Paris, Anthropos, 1990, 249 p.; або *Jean-Louis Guy, «La valeur économique du patrimoine», L'alchimie du patrimoine*, під редакцією *Yvon Lamy, Editions de la maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, Talence, 1996, pp. 137-149 та Jean-Pierre Brizio, «La science économique face au patrimoine: attraction ou répulsion», ibid.: 151-155*. Не слід забувати й про роботи, ініційовані керівництвом культури: *Musée et économie, DMF, 1992, 254 p.; Musée et tourisme, під редакцією Christine Quentin, Paris, DMF, 1994, 240 p.*

[32] Daniel Fabre викриває плутанину у переліку емпіричних предметів та предметів етнології у *Ethnologie du présent* під редакцією *Althabe, Fabre, Lenclud, Editions de la maison des sciences de l'homme, Paris, 1992 — P. 41*.

[33] До речі, таке ставлення не притаманне етнології Франції, але історично пов'язане з екзотичною етнологією. Так, *Jean Duvignaud* згадує про нещасну долю мешканців *Chebika*: вони стають екзотичними об'єктами туристичної індустрії. Якщо *Tijani «пританцьовує та тримає беззубих гадюк, щоб злякати та водночас привабити туристів (...), то він — лише позбавлений змісту манекен, який зображує дещо з життя, яке він знову відкрив у цей момент. («Le language perdu», p. 20)*. Див. *Philippe Mairot, 1993, Paris, L'Harmattan: 199-204.*

[34] Можна звернутися до *Gérard Lenclud, «Attribuer des croyances d l'autrui», Gradhiva, 1994, 15: 3-25*, та до робіт *Bruno Latour* або до *Tobie Nathan et Isabelle Stengers, Médecins et sorciers, Les empecheurs de penser en rond, 1995, 161 p.*

Література

Augé M. (sous la direction de). Territoires de la mémoire. Les collections du patrimoine ethnologique dans les écomusées, Fédération des écomusées et des musées de sociétés. Ouvrage collectif: Postface de Claude Lévi-Strauss, articles de Marc Augé, Christian Bromberger, Isac Chiva, Jean-Paul Goux, Philippe Mairot, Pierre Sansot, François Sigaut. — 1992.

Austin J. L. Quand dire, c'est faire. — Paris, 1970.

Bourdieu Pierre, Haacke H. Libre-échange. — Paris, 1994.

Bourdieu P., Darbel A. L'amour de l'art // Les musées européens et leur public. — Paris, 1966.

Donnat O., Cogneau D. Les pratiques culturelles des Français 1973 — 1989. — Paris, 1990.

Nouvelles enquêtes sur les pratiques culturelles des Français en 1989, Ministère de la Culture et de la Communication. — Paris, 1990.

Ecomusées en France, Actes des premières rencontres nationales des écomusées, l'Isle d'Abeau, 13 et 14 nov. 1986, Ecomusée du Nord Dauphiné. — 1987.

Faure C. Le projet culturel de Vichy. Folklore et révolution nationale, 1940 — 1944. — Lyon, 1989.

Flaubert G. Bouvard et Pécuchet. — Paris, 1959.

Grodwohl M. L'écomusée d'Alsace vu sous l'angle de la valorisation touristique // Ecomusées en France, Actes des premières rencontres nationales des écomusées, l'Isle d'Abeau, 13 et 14 nov. 1986, Ecomusée du Nord Dauphiné. — 1987. — P. 229 — 234.

Les musées de société en crise // Espaces. — 1996. — № 142. — Paris, novembre-décembre.

Guillaume M. La politique du patrimoine. — Paris, 1980.

Invention et stratégies du patrimoine // Patrimoines en folie, sous la direction d'Henri Pierre Jeudy. Ministère de la Culture et de la Communication, Cahier 5. — Paris, 1990.

Heinich N., Pollak M. Du conservateur de musée à l'auteur d'exposition: l'invention d'une position singulière // Sociologie du Travail. — 1989. — Vol. 31. — № 1. — Paris.

Hounieu J. P. La syntaxe juridique de la notion de patrimoine // Lamy Yvon (sous la direction de), L'alchimie du patrimoine, discours et politiques. — Talence, 1996.

Jeudy H. P. Mémoires du social. — Paris, 1986.

(Sous la direction de), Patrimoines en folie. Cahier 5. Ministère de la Culture et de la Communication. Collection Ethnologie de la France. — Paris, 1990.

Autour du patrimoine // Que faire des Arts et Traditions populaires?, Jean Cuisenier: 150 — 164 , Esthétique et fonction sociale. Remarques sur l'article de Jean Cuisenier, Marc Augé // Le Débat. — 1991. — № 65. — P. 164 — 165.

Que faire des Arts et Traditions populaires ?, Jean Guibal, Isac Chiva et Claude Lévi-Strauss, Jean-Claude Duclos, Jean Cuisenier. // Le Débat. — 1992. — №°70, mai-août. — P. 157 — 187.

Lenclud G. Attribuer des croyances d autrui // Gradhiva. — 1994. — № 15. — P. 3 — 25.

Mairot P. Musées et techniques // Terrain. — 1991. — № 16. — P. 131 — 138.

Conservation et destruction : la fête au musée // Autour de Jean Duvignaud, 1993, Utinam, 6 et 7, avril — juillet. — Paris, 1993. — P. 199 — 204.

(Sous la direction de), Feu notre monde, Créaphis. — Paris, 1995.

Idéntités et musées de société, Communication aux 9e entretiens du patrimoine // Actes à paraître. — Paris, 1997.

Musées et sociétés // Actes du colloque national Musées et Société, Mulhouse-Ungersheim, juin. — Paris, 1991.

Nathan Tobie, Stengers I. Médecins et sorciers. Les empêcheurs de penser en rond. — Paris, 1995.

Pommier E. 1991, Prolifération du musée // Le Débat. № 65. — Paris, Gallimard, mai-août 1991 — P. 144 — 149.

Poulot D. Les mutations de la sociabilité dans les musées français et les stratégies des conservateurs, 1960 — 1980 // Sociologie de l'art, sous la direction de Raymonde Moulin. — Paris, 1986. — P. 95 — 109.

Bibliographie de l'histoire des musées de France. — Paris, 1994.

Premières rencontres nationales des écomusées, 1987 // L'Isle d'Abeau, 13 et 14 novembre 1986, Grenoble, Agence Régionale d'Ethnologie.

Quentin C. sous la dir. de, Musées et tourisme. — Paris, 1994.

Querrien M. Pour une nouvelle politique du patrimoine: Rapport au ministre de la culture. — Paris, 1982.

Réinventer un musée, Colloque des 25 et 26 mars 1997, sous la direction de Michel Colardelle au Musée national des Arts et Traditions populaires.

Rencontres européennes des musées d'ethnographie en 1993. — Paris, 1996.

Rivière G. H. La muséologie. — Paris, 1989.

Roth M. Collectionner ou accumuler? à propos des musées ethnographiques et historiques régionaux en Allemagne et en France // Terrain. — 1989. — 12 avril. — P. 125 — 137.

Segalen M. // Musées et sociétés // Actes du colloque national musées et sociétés. Mulhouse-Ungersheim. — 1991. — Juin. — P. 166 — 168.

Varine-Bohan H. de, 1973, Un musée «éclaté»: le Musée de l'homme et de l'industrie, Le Creusot-Montceau-Les-Mines // Muséum. — 1973. — № 25. — P. 4.

Musée // Encyclopédia Britannica. — 1974. — P. 649 — 662.

Le musée moderne: conditions et problèmes d'une rénovation // Muséum. — 1976. — 28. — № 3. — P. 127 — 139.

Veron E., Levasseur M. Ethnographie de l'exposition: l'espace, le corps et le sens. — Paris, 1983.

Viel Annette, Guise Céline de (sous la direction de), 1992, Muséo-séduction Muséo-reflexion, Musée de la civilisation et Service des parcs d'Environnement Canada.

Zonabend F. De l'objet et de sa restitution en anthropologie // Gradhiva. — 1994. — 16. — P. 3 — 14.

Арнольд Ван Геннеп: теорія та практика етнографії

Жан-Марі ПРІВА

RÉSUMÉ

***Jean-Marie Priva.* Arnold Van Gennep: théorie et pratique de l'etnographie**
Les Alpes ont joué un rôle précoce et décisif dans l'intérêt de Van Gennep pour la recherche folklorique. Ces montagnes où il a passé une partie de sa jeunesse ont constitué un fécond terrain d'exploration et d'expérimentation pour l'élaboration et la validation d'hypothèses scientifiques fortes (théorie des rites de passage ou théorie des «zones folkloriques» par exemple). Van Gennep a aussi publié de grandes monographies folkloriques issues d'enquêtes directes ou indirectes, en particulier sur le Dauphiné et la Savoie. Notre article met l'accent sur l'enquête de terrain et les problèmes de communication avec les «témoins» interrogés. Van Gennep critique vivement les recherches qui généralisent à partir d'observations très localisées ou qui s'aveuglent sur la qualité des informations recueillies dans des situations d'échanges souvent très inégaux. Mais l'ambition encyclopédique de Van Gennep le conduira en fait à transiger avec ses propres exigences méthodologiques à la fois fortes et pionnières.
Mots cléfs: *Arnold Van Gennep. Les Alpes. Theorie des «zones folkloriques». Recherche folklorique.*

SUMMARY

***Jean-Marie Priva.* Arnold Van Gennep: the Theory and Practice of Ethnography**
The Alps played a crucial role in Van Gennep's interest in folklore research. Mountains were he spent a part of his youth, became a fruitful basis of his theoretical research and experiments for putting into shape and supporting important hypotheses such as the «theory of the passing rituals» or the theory of the «folk zone». Van Gennep published fundamental folkloristic books which were the result of his direct and indirect research, of Dauphiné and Savoy in particular. In this article the importance of regional studies and the problems of communicating with the respondents are pointed out. He actively criticized the studies in which the results of the local research are generalized as well as studies in which the quality of the received information is ignored, or is interpreted incorrectly. His encyclopedic ambitions led him to creation of his own research methods which were fundamental and pioneering at the same time.
Key words: *Arnold Van Gennep. The Alps. The theory of the «folk zone». Folklore research.*

«Коли мені було шістнадцять років, я їздив із друзями з Шамбері (Chambéry) та Шаля (Challes) на ярмарок в Аспремон (Aspremont); на той самий ярмарок приїжджали хлопці зі Шапареяна (Chapareillan). І вони, і ми запрошували місцевих дівчат танцювати; деякі з них погоджувалися, добре знаючи, чим все скінчиться: звичайнісінькою бійкою, з якої зазвичай виходять із підбитим оком та ґулею на лобі. Але врешті-решт і ми, і хлопці зі Шапареяна почали глузувати з дівчат з Аспремона!»

Напевно, міряючись силою зі своїми суперниками, молодий Арнольд визначав таким чином силу місцевих соціальних звичаїв. І можна побитися об заклад, що це грубе і водночас веселе посвячення в дійсність савойської фольклорної культури змусило його замислитися.

I. «Зародження любові до науки»

За його словами, вирішальну роль у тому, що він захопився дослідженням фольклору, відіграли Альпи:

«Усі обставини мого життя сприяли тому, щоб я почав вивчати фольклор Дофіне. За кілька років до мого народження моя бабуся по материнській лінії вийшла заміж вдруге за Чарльза Форньє, сина Естелли, подруги Берліоза. Подружжя Форньє було знатного роду і мало багато шлюбних союзів у країні; у дитинстві, та й пізніше, під час канікул, я жив у справжньому дофінському середовищі на старій скелі. Мій двоюрідний дядько був нотаріусом у Сент-Симфор'єні (St. Symphorien) в Озоні. Я часто прогулювався з його сином, моїм кузеном Фердинандом, котрого потім було вбито у Тонкіні. Разом зі своєю тіткою Кітті Форньє я об'їздив усі землі Морестелю, де вона побудувала будинок із терасою і величезною майстернею.

Мої батьки жили в Шалі, недалеко від Шамбері, і підлітком я досліджував Картезіанський масив та Бельдон (Belledonne), спускався до Уази через долину Віяр (Villards). Але в той час я ще не замислювався про існування фольклору. Захоплення наукою (яке й зараз досить сильне) виникло в мене під час спілкування з селянами з рівнин та гір».

Його донька Кітті підтвердить, що батько почав цікавитися альпійським фольклором[2] у підлітковому віці:

«Там він був щасливий. Його вітчим, з яким у нього були хороші стосунки, давав йому достатньо свободи, і він часто сам ходив у гори у пошуках старовинних монет, ночуючи на фермах; він приносив також італійський і савойський посуд для своїх батьків (…)»[3].

У своїх іноді аж надто особистісних статтях у «Mercure de France» Арнольд Ван Геннеп неодноразово висловлював свою відданість альпійським землям та місцевим мешканцям:

«Цієї зими, провівши вісім днів у Савойї, я зробив декілька відкриттів. Перш за все, я поглянув дорослими очима на чудовий зимовий пейзаж долини Шамбері, з якою я знайомий з юності, і красу якої я не мав змоги оцінити. Жодне інше місце французьких та швейцарських Альп не має нічого подібного до цього куточка, особливо у порівнянні з Шармет (Charmette) або виноградниками Савойї. Найбільше вражає хребет Бельдон: він знаходиться в глибині застави, оточеної гірськими хребтами. У цьому місці дуже гармонійно поєднуються плоскогір'я з високогір'ями, рівнини з гостроверхими скелями. Тепер я розумію, що Руссо створив саме цей пейзаж — брутальний і водночас м'який, сильний і слабкий (…).

Також я відкрив для себе савойський музей і музей в Аннесі (…). І, нарешті, я познайомився з молодим учителем, котрий займався живописом, гончарством, виробляв різні предмети з дерева, і почав займатися кеармікою, вивчаючи ази цієї справи за межами школи. Серед гончарних виробів пана Поля Жаке найбільше мені подобаються ілюстрації місцевої флори і фауни, а після них — танок прекрасних дам у сучасних сукнях (…). Його кераміка безпосередньо пов'язана з традиційними гончарними виробами Савойї; це щось на зразок індивідуального винаходу окремо від колективного, усталеного і обмеженого виробництва (…). Це рідкісна нагода осягнути життєвість місцевих змін»[4].

* * *

Ця «жага до науки» принесла чудові наслідки. Альпійська бібліографія Арнольда Ван Геннепа з фольклористики охоплює півстоліття, починаючи з короткої публікації на тему «ознак власності» у Савойї, у 1902 році в журналі «Народні традиції»[5], і аж до його «Критичного огляду народного мистецтва в Альпах»[6], який з'явився у 1947 році. Доробок Арнольда Ван Геннепа, присвячений західній альпійській етнографії і франкофонії, від Дофіне і аж до Савойї (не кажучи вже про декілька наукових праць із швейцарського[7] фольклору), налічує близько 60 видань. Найбільша частина цих праць міститься у «Manuel de folklore francais contemporain»[8] в адаптованій формі. Деякі з цих праць є не тільки об'ємними, а й важливими з точки зору новаторства: «Савойя була terra incognita для фольклористики, поки я не розпочав там свої дослідження, котрі з плином часу ставали більш систематизованими (…). Завдяки відданим друзям, а також вивченню різноманітних малодосліджених місць загалом я назбирав 554 факти, що представляють близько тисячі місцевостей. Величезна кількість цих матеріалів представлена у 12-ти томах, до яких додається атлас зі ста картами, що були опубліковані іншими авторами»[9].

Уявімо також, що «найбільші» монографії з фольклористики Франції є результатом досліджень Арнольда Ван Геннепа і можуть дати відповіді на запитання, які він ставив своїм кореспондентам, та включають два комбіновані методи»[10]. Проведення систематизованого дослідження і безпосередній архаїзм спостереження дають Арнольду Ван Геннепу змогу висвітлити «альпійські порівняння» і таким чином сприяти розвитку «порівняльного вивчення французького фольклору»[11] як єдиного цілого.

II. Дослідження альпійських земель

Для Арнольда Ван Геннепа Альпи є не лише улюбленим місцем. Це місце досліджень, місце випробувань, а також можливість підтвердження деяких наукових гіпотез, що становлять основу його праць. Це, насамперед, його славнозвісна теорія про перехідність обрядів[12], покладена в основу його найважливішого дослідження:

«Мої дослідження — як в Дофіне та Савойї, так і в інших місцевостях — можна вважати своєрідним контролем, під який я хочу взяти загальну теорію моїх перехідних обрядів. Для виведення цієї загальної теорії я застосував порівняльний метод. Але пізніше (дослідивши різноманітні місцевості) я зробив висновок, що ця теорія не може ґрунтуватися тільки на двох елементах, які я обрав раніше, — географії та історії. Отже, — додає Арнольд Ван Геннеп, — я зробив вибір на користь монографічного дослідження територій, що є чітко обмеженими і мають загальновідому історію. Савойя стала ідеальним місцем для цього, так само, як і Дофіне; і цього разу факти змушують мене визнати існування схеми перехідних обрядів (…)»[13].

Тут також ідеться про розуміння фольклору як наукової дисципліни (з його різноманітними поняттями, як, наприклад, «фольклорні зони»), а не лише як дослідження, пов'язане з історією (переважно після XIX ст.) або соціологією (на шляху узаконення)[14]: «Ретельне дослідження фольклору в гірських місцевостях (...) показало, що різна висота їх розташування не створює перешкод для поширення звичаїв. У Савойї найбільш показовим є поділ північ-південь, починаючи з верхів'їв гір та річок. У Високих Альпах так само, як і на решті території Франції та Європи, фольклор розвинувся і продовжує розвиватися з огляду на його унікальність і незалежність від умов орографії, гідрографії та економіки, хоча ці умови обов'язково перетинаються з умовами психічними та соціальними...»[15].

Зрештою це стосується визначення власної методології фольклориста, а саме — дослідження місцевості з визначеною метою.

На противагу компіляційним працям чи описам, що беруть початок із розгорнутих досліджень, Арнольд Ван Геннеп виступає на захист динамічного, глобального та локалізованого дослідження: «Лише після війни я зміг застосувати до Дофіне метод дослідження «община за общиною», котрий через сорок років відкрив мені 540 общин у двох савойських департаментах. Це суттєвий показник, якого рідко досягали у французьких фольклорних монографіях. Класифікація фактів, окреслена певними рамками, я сподіваюся, стане в пригоді іншим для завершення праць, що донесуть до регіоналістів та вчених величезну кількість нового матеріалу, який стане для них справжньою знахідкою...»[16]. Цей вид дослідження, основою якого є вивчення культури народу, має на меті розуміння «внутрішнього», яке Арнольд Ван Геннеп інакше називає «народна психологія». «Вангеннепіанство» прагне зрозуміти на внутрішньому рівні логіку народної культури за допомогою «обробки» певної місцевості і виходить з того, що «кожна соціальна одиниця постає з безмежною кількістю різноманітних граней, котрі залежать одна від одної, і поєднання яких має особливий характер»[17].

Така методологічна (а отже, й теоретична) орієнтація спрямована на схрещення наукових, установчих та ідеологічних питань. Насправді, після Першого міжнародного з'їзду фольклористів (Париж, 1937), наукові праці Арнольда Ван Геннепа були «жорстоко недооцінені», і ця «маргіналізація» пояснюється акцентом на різноманітність, яка завжди вносить новизну в «народні вчення» (а не є завжди однорідною, як у офіційних вченнях). З того часу, на відміну від більш сьєнтистських і пасеїстських або позитивістських і соціоцентристських проектів, задум Арнольда Ван Геннепа змушує замислитися «не про загальне, а про конкретне, з метою визначення сутності місця, а не класу»[18].

III. «Розмовляти «на рівних» із пастухом»

Арнольд Ван Геннеп жваво відреагував на таке публічне «відкидання» у вирішальний період для майбутнього науки. У своїй етнографічній хроніці у «Mercure de France» від 15 лютого 1938 року він написав: «Завжди одне й те ж: син буржуа спочатку отримує середню освіту, потім — вищу, провівши свої дитячі роки поза сільським чи робітничим середовищем свого села чи міста. Він неспроможний розмовляти «на рівних» з пастухом, ковалем, фермером і «страждає» (згідно з дослідженнями) через тих, чиї мову і звичаї він ігнорував з дитинства. Він постає перед цим «диким» світом із знаннями, яких достатньо лише для складання іспитів»[19].

Подібні явища описує й П. Бурдьє як «навички, отримані зі школи». Проте вони є зовсім протилежними[20], на думку Арнольда Ван Геннепа, професійним принципам сучасного фольклориста.

Метою праці «Розмова «на рівних» із пастухом» є дослідження пізнання, а отже, й комунікації. Для досягнення наукової цілі необхідні численні умови, котрі пропонуються в ідіолектальному формулюванні, через те, що складність предмета — у відображенні його експресії. Насамперед, він погоджується з тим, що треба залишити свій кабінет, щоб не застрягти в «рутині колекціонера старовини і дивацтв», цікавитися «живими» усними джерелами і не присвячувати себе «історичним дивацтвам» архівних джерел[21]. Під час дослідження місцевості фольклорист хоча б один раз повинен контактувати зі «свідками», а не вдовольнятися вибраними інформаторами та інформацією з «других» рук (викладачів, священиків, лікарів тощо). Безсумнівно, професійний жаргон надихає на налагодження «безпосередніх відносин між дослідником і носієм інформації» і на те, щоб «розмовляти однією мовою»[22] (а не якимись вибраними соілектами та технолектами). Кращим є метод (і це має сенс) викладу інформатору суті роботи «простою та конкретною мовою», а не звернення до «абстрактних понять та глобальних питань»[23]. Тут ідеться про те, що дослідник і досліджуваний мають спільну мовну і культурну традиції і навіть можуть мати спільні інтереси. Отже, під «розмовою «на рівних» із пастухом» розуміють не використання спільної мови (національної мови чи діалекту або місцевого говору), а опис стосунків у логічній бесіді, котрі мають на меті становлення симетричних позицій під час обміну інформацією.

Ось як наш фольклорист розповідає читачам «Mercure de France» про розчарування, яке добре ілюструє труднощі (зазвичай пов'язані з культурою), що виникають під час діалогу з жителями гір:

«Проходячи повз велику ферму, де починається підйом на Брізон (Brison) і Мон Саксонне (Mont Saxonnex), я побачив щось на зразок маленьких хатинок з дерева, дошки яких було пофарбовано переважно у червоний та жовтий кольори, на яких стоять дві висушені ялинки, але все ще прикрашені зів'ялими букетами і вицвілими стрічками. На мої запитання фермер відповідав, що одну з цих ялинок поставили перед жнивами, а іншу — після косовиці; нею було прикрашено верхівку останнього возу. Також я запитав, як називається та хатинка (...). «Ось це — cabustral,» — відповів чоловік. Я записав це слово, але не знайшов його в савойському словнику, повернувшись у Боневіль. Я поговорив на цю тему з багатьма боневільцями, але ніхто не знав цього слова. Через кілька днів, приїхавши на те ж саме місце з моїм приятелем Гаєм та паном Дюмоном, мировим суддею, я показав їм хатинку. Ми покликали фермера, і пан Дюмон запитав: «Як ви це називаєте?» — «Ось це — стара комора шляхового робітника; тут тримають інструменти», — сказав фермер і пішов.

Ось ми піднімаємося на Брізон (Brison). Розмова з місцевим жителем: «Шановний, — каже мировий суддя, — ви б не могли сказати мені, що таке cabustral? — «Так, звичайно, пане суддя, якби ви не знали цього, то не питали б». І наш супутник віддалився великими кроками, голосно сміючись (...). Ми здогадалися, що тут ідеться про слово і про деякий об'єкт, як, наприклад, хатинка, що виконує роль робочої кімнати.

Ось ми й зупинилися. Питаємо ще одного брізонця, чи не знає він, що таке «cabustral». «Cabustral? Заждіть, та он же він — у полі». Цього разу йшлося про людське прізвисько. Отже, підводимо підсумок: протягом дня нам сказали, що так називають людину, що продає камлот, мандрівного лудильника, потім, що це місце в домі, куди складають усілякий мотлох, щось на зразок комірчини (...). Повернулися ми з незначними досягненнями (...)»[24].

Таким чином, розмова з пастухом для фольклориста (з точки зору «розмови однією мовою») не має великого значення, у порівнянні з його співрозмовниками, що проводять над ним подвійну авторефлексивну роботу. Тут звичайно йдеться про те, щоб тримати на відстані етнотипічні ознаки чи то народного образу хорошого пастуха, чи то жалюгідний образ пастуха в береті, що сповзає на очі... Тут ідеться про найбільш фундаментальний для фольклориста спосіб «розшифровки стратегій для тих, хто його приймає або відкидає, визначається по відношенню до нього»[25]. Така сучасна «етнографія взаємодії» у Арнольда Ван Геннепа, безсумнівно, визначалася б як «етнографія бесіди», в якій фольклорист намагатиметься бути нарівні з пастухом... Чи можемо ми після цього всього припустити, що визнання різноманітності і складності культури є основою етнографічних досліджень? З цього випливає подвійне етимологічне значення слова «фольклор», яке, з

одного боку, означає «науку про людей», а з іншого — «науку про цю науку».

Відомо, що ця критична і пізнавальна фольклористика може залишитися в програмному або ж у віртуальному вигляді[26]. Арнольд Ван Геннеп може чесно констатувати цей факт:

«Я нагадую, що я сам не можу застосувати власний метод до усіх общин Франції (...). Якщо я спробую визначити менше ніж 600 комун із 630 у старовинній Савойї (...), то для інших провінцій доведеться визначати лише обмежені регіони (...). Я перший визнаю той факт, що між моїми бажаннями та досягненнями існує значна прірва; і що застосування різноманітних методів дослідження та тлумачення є досить віддаленим від досконалості, яка визначена наукою»[27].

Прощавайте, телята, корови, свині і пастухи... Насправді фольклорист не має уподібнюватися псові, що охороняє численне стадо, (я маю на увазі «місцеві жителі»). Отже, потрібно досліджувати місцевість «община за общиною і село за селом»[28].

Залишається зазначити «необхідний метод» для тих, хто цікавиться регіональною етнографією: «Я ставлюся до савойців, — пояснює Арнольд Ван Геннеп, — так, ніби вони дикуни, і їхня країна розташована у центрі Африки»[29]. Цей віддалений погляд, в першу чергу, залежатиме не лише від історії дисципліни, а й від рівноправної гри. Саме про це мріє Арнольд Ван Геннеп, а також про те, що фольклорист погодиться бути в одному часовому вимірі з савойськими дикунами, що є найбільш ідеальним становищем для етнології.

Відтак дослідницьке захоплення фольклориста набере більшої інтелектуальної та поетичної сили: «Певно, найбільшою принадою етнології є те, що перші здобутки і соціально застосовані методи змінюють повсякденне життя...»[30].

Примітки

[1] *Van Gennep A.* La Savoie. — Voreppe, 1991. — P. 69.

[2] *Van Gennep A.* Le Dauphiné traditionnel. — Voreppe, 1990. — T. 1. — P. 11.
Мати Ван Геннепа знову вийшла заміж за «відомого ларинголога», який йому доручав займатися мікроскопічними операціями з 15 років, тому що сподівався бачити його своїм послідовником у Шалі. За словами Ван Геннепа, він отримав незабутній досвід і застосував біологічний метод дослідження до етнографії та фольклору. (Van Gennep A. Contribution à la méthodologie du folklore. — Lares, 1934. — Anno V. — Marzo 12. — P. 25).

[3] *Van Gennep K.* Bibliographie des œuvres d'Arnold Van Gennep. — Paris, 1964. — P. 4.

[4] *Van Gennep A.* // Mercure de France. — 1914.° — 1 mars (réédité dans J. M. Privat, Chroniques de folklore d'Arnold Van Gennep. Recueil de textes parus dans le Mercure de France (1905 — 1949). — Paris, 2001. — P. 100 — 102).

[5] *Van Gennep A.* Marques de propriété: Savoie, Languedoc // Revue des Traditions populaires. — 1902. — T. 17. — P. 222 — 223.

[6] *Van Gennep A.* Observations critiques sur les arts populaires dans les 1 // Artisans et Paysans de France — Recueil d'etudes d'art populaire. — Strasbourg, 1946. — P. 70 — 82.

[7] *Van Gennep K.* Index des noms géographiques (lieux et peuples), op.cit.. — P. 59 — 66.

[8] Як приклад Ван Геннеп наводить свою працю «Questionnaire sur les mœurs et coutumes de la Savoie». «Mes propres questionnaires ont bien rendu (...)», observe-t-il (A. Van Gennep, Manuel de folklore français contemporain. — T 3, Questionnaires — Provinces et Pays — Bibliographie méthodique. — Paris, 1937. — P. 32 — 38 et p. 11).

[9] *Van Gennep A.* Manuel de folklore français contemporain. — T. 3, op. cit. — P. 275.

[10] *Belmont N.* Arnold Van Gennep, le créateur de l'ethnographie française. — Paris, 1974. — P. 175.
La Savoie, vue par les écrivains et les artistes. — Paris, 1913. — 392 p.
En Savoie, du berceau à la tombe. — T. 1. — Dardel. — Chambéry, 1916. — 328 p. — T. 2. — Du Jour de l'An à Noel.
Le Folklore du Dauphiné (Isère). Etude descriptive et comparée de psychologie populaire // Les Littératures populaires de toutes les nations, II—III, 2 vol. — 1932 — 1933. — P. 792.
Le Folklore des Hautes-Alpes. Etude descriptive et comparée de psychologie populaire // Les Littératures populaires de toutes les nations, IX, 2 vol. — 1946. — P. 432. et 321.
Mane M., Veyssière G. et Zwirn J. Збірка з 12-ти найвідоміших праць Ван Геннепа опублікована під загальною назвою «Culte populaire des saints en Savoie». — Paris, 1973. — № 3. — P 217.

[11] *Van Gennep A.* Les Hautes-Alpes traditionnelles. — Voreppe, 1990. — P. 17.

[12] *Van Gennep A.* Les Rites de passage. — Paris, 1909.

[13] *Van Gennep A.* Le Dauphiné traditionnel, op. cit., Introduction. — P. 31. Див. також: A. Van Gennep De quelques rites de passages en Savoie, Revue d'Histoire des Religions. — 1910. — 62 p.

[14] *Fabre D.* Le Manuel de folklore français d'Arnold Van Gennep // Les lieux de mémoire, III La France, 2. Traditions , sous la dir. de P. Nora, Bibliothèque illustrée des histoires. — Paris, 1992. — P. 654 — 657, або також Privat. Chroniques de folklore d'Arnold V. Gennep. Recueil de textes parus dans le Mercure de France (1905 — 1949). — Paris, 2001. — P. 21 — 25.

[15] *Van Gennep A.* Les Hautes-Alpes traditionnelles, op. cit. — P. 30 — 31.

[16] *Van Gennep A.* Le Dauphiné traditionnel, op. cit. — P. 11 — 12.

[17] *Van Gennep A.* Méthodes // Le Folklore. — Paris, 1924. — P. 37. Див. також: N. Belmont, op. cit.. — P. 85 — 98; A. Van Gennep, Textes inédits sur le folklore français contemporain, présentés et annotès par N. Belmont, Archives d'ethnologie française, 4, coll . dirigée par J. Cuisenier. — Paris, 1973. — P. 142.

[18] *Vellay-Vallantin C.* Le Congrès international de folklore de 1937 // Annales, HSS, mars-avril 1999. — №°2. — P. 503 — 505.

[19] *Van Gennep A.* Ethnographie. Revue de la Quinzaine // Mercure de France, 1938. — 15-II — P. 158.

[20] *Bourdieu P.* Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action. — Paris, 1994. — P. 223.

[21] *Van Gennep A.* Méthodes // Le Folklore, op. cit. — P. 32 — 44.

[22] *Maget M.* Guide d'étude directe des comportements culturels, Ethnographie métropolitaine. — Paris, 1953. — P. 171 — 173.

[23] id., ibid.

[24] *Van Gennep A.* Légendes, chansons, jeux, coutumes et croyances de la Haute-Savoie // Mercure de France. 1910. — 16 septembre (voir in J.M. Privat, op. cit. — P. 434 — 435).

[25] *Fabre D.* L'ethnologue et ses sources // Vers une ethnologie du présent, sous la dir. d'Althabe G., Fabre D. et Lenclud G // Coll. Ethnologie de la France, cahier 7. — 1992. — P. 45.

[26] *Favret-Saada J.* зовсім не бере до уваги найсучасніші критичні виступи Ван Геннепа (J. Favret-Saada, «Le métier d'ignorant», Les mots, la mort, les sorts. — Paris, 1977. — P. 287 — 294.

[27] *Van Gennep A.* Contribution à la méthodologie du folklore…, op. cit. — P. 33.

[28] *Van Gennep A.* Mercure de France, 16 octobre 1909 (J.M. Privat, op. cit. — P. 68).

[29] id., ibid.

[30] *Van Gennep A.* Antiquités protohistoriques, traditions et chansons de Haute-Savoie // Mercure de France. — 1907. — 16 octobre (J.M. Privat, op. cit. — P. 395).

Література

Belmont N. Arnold Van Gennep, le créateur de l'ethnographie française. — Paris, 1974.

Bourdieu P. Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action. — Paris, 1994.

Fabre D. L'ethnologue et ses sources. Vers une ethnologie du présent, sous la dir. d'Althabe G., Fabre D. et Lenclud G. // Coll. Ethnologie de la France, cahier 7. — 1992.

Fabre D. Le Manuel de folklore français d'Arnold Van Gennep.... // Les lieux de mémoire, III La France, 2. Traditions , sous la dir. de P. Nora. — Paris, 1992.

Favret-Saada J. Le métier d'ignorant // Les mots, la mort, les sorts. — Paris, 1977.

Maget M. Guide d'étude directe des comportements culturels // Ethnographie métropolitaine. — Paris, 1953.

Mane M., Veyssière G. et Zwirn J. Culte populaire des saints en Savoie // Coll. dirigée par J. Cuisenier. — 1973. — №°3.

Privat J. Chroniques de folklore d'Arnold Van Gennep. Recueil de textes parus dans le «Mercure de France» (1905 — 1949). — Paris, 2001.

Van Gennep A. Marques de propriété : Savoie, Languedoc // Revue des Traditions populaires. 1902. — T. 17.

Van Gennep A. Antiquités protohistoriques, traditions et chansons de Haute-Savoie // Mercure de France. — 1907. — 16 octobre.

Van Gennep A. Mercure de France. — 1909. — 16 octobre.

Van Gennep A. Les Rites de passage. — Paris, 1909.

Van Gennep A. Légendes, chansons, jeux, coutumes et croyances de la Haute-Savoie // Mercure de France. — 1910. — 16 septembre.

Van Gennep A. De quelques rites de passages en Savoie // Revue d'Histoire des Religions. — 1910.

Van Gennep A. La Savoie, vue par les écrivains et les artistes. — Paris. La France pittoresque et artistique, collection dirigée par A. Van Bever. — Paris, 1913.

Van Gennep A. Mercure de France. — 1914. — 1 mars.

Van Gennep A. En Savoie, du berceau a la tombe. Dardel. — Chambéry, 1916. — T. 1.

Van Gennep A. Méthodes // Le Folklore. — Paris, 1924.

Van Gennep A. Le Folklore du Dauphiné (Isère). Etude descriptive et comparée de psychologie populaire. Les Littératures populaires de toutes les nations, II—III. — Paris, 1932 — 1933. — T. 2.

Van Gennep A. Contribution à la méthodologie du folklore // Lares, anno V, marzo XII. — 1934.

Van Gennep A. Manuel de folklore français contemporain. T. III. Provinces et Pays — Bibliographie méthodique. — Paris, 1937.

Van Gennep A. Ethnographie // Mercure de France. — 1938. — 15. 02.

Van Gennep A. Le Folklore des Hautes-Alpes / Etude descriptive et comparée de psychologie populaire. // Les Littératures populaires de toutes les nations, IX. — 1946. — T. 2.

Van Gennep A. Observations critiques sur les arts populaires dans les Hautes-Alpes. Artisans et Paysans de France — Recueil d'études d'art populaire. — Strasbourg, 1946.

Van Gennep K. Bibliographie des ?uvres d'Arnold Van Gennep. — Paris, 1964.

Van Gennep A. Le Dauphiné traditionnel. — Voreppe, Traditions, T. I, 1990 (1° éd. 1932).

Van Gennep A. Les Hautes-Alpes traditionnelles, Voreppe, 1990 (1° éd. 1943).

Van Gennep A. La Savoie, Voreppe, 1991 (1° éd. 1916).

Van Gennep A. Textes inédits sur le folklore français contemporain, présentés et annotés par N. Belmont // Archives d'ethnologie française, 4, coll . dirigée par J. Cuisenier. — Paris, 1973.

Vellay-Vallantin C. Le Congrès international de folklore de 1937 // Annales, HSS, mars-avril 1999. — № 2.

Вільний діалог про нашу ідентичність та громадянство

Моріс АГЮЛОН, Жан КЮЇЗЕНЬЄ

RÉSUMÉ

Maurice Agulhon, Jean Cuisenier. **Libre dialogue sur nos identités et sur la citoyenneté**

Un historien et un ethnologue dialoguent librement, chacun selon la démarche propre à sa discipline, sur la formation des identités et sur la citoyenneté. A quelles conditions peut-on être, pleinement et sans réserves, à la fois catholique, protestant, juif ou musulman, d'une part et Français d'autre part? Le cérémonial de la vie privée et celui de la vie publique changent. N'expriment-ils point une nouvelle attention donnée à la personne, dans sa singularité, et non plus seulement à la personne comme sujet de droits?

Comment se mettent en place, sur le territoire français, des cercles d'appartenance de mieux en mieux distingués, ceux de la ville, du «pays», de la région, de la nation, de l'Europe? Comment articuler, dans la conjoncture actuelle de mondialisation, les valeurs que l'Occident libéral et humaniste tend à universaliser, d'une part, et les valeurs culturelles différentes des communautés installées sur le territoire national, d'autre part? Comment comprendre l'instrumentalisation des signes qui marquent les territoires et les lieux, et qui génèrent du mythe?

Mots-clés: *Identité. Citoyenneté. Territoire. Emblème. Nation.*

SUMMARY

Moris Agyulon, Jean Cuisenie. **Contemplations about our identity and citizenship**

A historian and an ethnologist dialog freely with each other, each speaking according to a process proper to his own discipline, on the formation of identites and citizenship. Under which conditions can one be both a Catholic, Protestant, Jew or Mohammedan and a Frenchman? The ceremonials of private and public life are changing. Do they not reveal the new attention paid to the individual in his singularity rather than to the person subject of rights? How do the more and more specific spheres of belonging to town, «land», region, nation, Europe, develop on the French territory? Under the present circumstances of globalization, how can one articulate the values that the liberal and humanist West tries to universalize with the different cultural values of communities settled on the national territory? How to understand instrumentalization of signs which marks territories and places and generates myth?

Key words: *Identity. Citizenship. Territory. Emblem. Nation.*

Моріс АГЮЛОН[1]. Проблема національної ідентичності може виникнути раптово як така у зв'язку з конкретними вимогами релігійних громад (чи окремих віруючих). Наприклад, ізраїльський студент відмовляється захищати диплом в одну з субот (це є повсякденним явищем), бо щосуботи він вшановує Шаббат — день, коли його релігія вимагає відмови від усякої діяльності.

Очевидно ця вимога є неприйнятною, бо вона не базується на принципі, що піддається узагальненню: насправді зовсім неможливо уявити суспільство, яке б визнавало стільки вихідних щотижня, скільки воно має релігійних конфесій. Тоді необхідно було б визнати право на відпочинок у Франції щонеділі, щосуботи чи щоп'ятниці, не враховуючи вже четверга.., бо незабаром обов'язково мала б з'явитися «релігія» прихильників Сонця, яка б вимагала святкування Дня Юпітера. Так можна дійти до абсурду! Керівники опинилися б у складній ситуації, коли б дозволили своїм працівникам і клієнтам відпочивати впродовж трьох — чотирьох днів. У зв'язку з цим зрозуміло, що закріплення за неділею статусу законного[2] щотижневого дня відпочинку у Франції дає перевагу нашим громадянам християнського віросповідання — як реальну, так і символічну. Якби ж ми хотіли, безумовно, від імені егалітаризму чи непримиримого руху за світський характер, ставитися однаково до християн, мусульман, іудеїв, буддистів та ін. (та атеїстів, про яких завжди забувають), потрібно б було знов вигадати вже існуючий «республіканський календар», ретельно продуманий, на зразок того, яким користувались наші пращури з II до XIV ст. Але малоймовірно, що ми повернемося до нього, бо вищезгаданий календар пов'язаний зі спогадами про драматичні конфліктні події. Влада знайшла правильне вирішення цієї проблеми, зберігши *status quo*. Відповідно регламентується недільний відпочинок: 1) неділя набуває законного державного статусу, а не конфесійного; 2) це дозволяє працювати тим християнам, чия професійна діяльність цього вимагає. Так, машиніст, який має вести потяг у «сьомий день» тижня, можливо, є правовірним католиком і краще б пішов до церкви зі своїми рідними, аніж сидів за кермом свого локомотива. Він так само залежний від суспільства, як ізраїльський студент, який у суботу має навчатися в Сорбонні. Сучасне багатоконфесійне суспільство може існувати лише за умов, коли прихильники усіх релігій і філософій додаватимуть до своєї віри певну долю терпимості, основою якої є підкорення громадському порядку, що досить часто є порядком більшості чи порядком, обумовленим історичною традицією. Якщо б віруючі різних конфесій дотримувались усіх релігійних правил, то чи могло б тоді в сучас-

ному світі існувати толерантне суспільство, що характеризується співіснуванням різних культур.

Я не стану, однак, заглиблюватись у цю проблему, розв'язання якої вимагає нормативного підходу і, безперечно, політичного. Але я вже не раз наводив приклади, що пояснюють теоретичний бік цієї проблеми: як характеризується самобутність нації? Франція — це давня християнська держава чи світська республіка? Чи може вона бути і тим, і другим одночасно (як у прикладі з неділею, статус якої визначений одночасно в Євангелії і законі 1906 року)?

Жан КЮЇЗЕНЬЄ. Тільки етнолог може ширше подивитися на національну самобутність французів, порівнюючи характер її розвитку з сучасними процесами відокремлення та об'єднання європейських країн на Балканському півострові. Зміни в цій частині Європи набули такого масштабу, що не можна не замислитися над питанням: чому французький варіант республіканської моделі співіснування народів з різним віросповіданням функціонує порівняно добре?

Чи не тому, що як національна держава Франція існує так давно, що навіть дебати, пов'язані з певною участю у її створенні церкви, монархії і Французької республіки, стали суто академічними (як це показали дискусії навколо святкування хрещення Кловіса)? Аби в цьому переконатися, досить порівняти ці дебати з низкою конфліктів, військових операцій і жорстокою різаниною, що відбувалися нещодавно і досі ще погрожують Боснії- Герцеговині. Там ще недавній союзній республіці не вистачало поняття національної держави, щоб навести порядок. Відсутність відмінності між релігією і національністю створила таку плутанину, що ті боснійці, які розмовляють сербською мовою і є історичними сербами, вважалися мусульманами, бо вони вважали себе (і сприймалися іншими) як представники мусульманського віросповідання: саме показник релігійної належності для цієї частини населення Боснії є важливішим за інші ознаки, що визначають їхню ідентичність. Щодо інших громадян республіки Боснія і Герцеговина, то деякі з них визнають себе «сербами», інші — «хорватами». Однак, як відомо, розмовляють вони однією, сербсько-хорватською мовою, але пишуть по-різному: одні — кирилицею, інші — латиницею залежно від напряму християнства, до якого вони себе відносять — православ'я або католицизму. Але обидва ці напрями пов'язані з різними політичними історіями. Чи не проходить саме тут історичний кордон між Візантійською державою і державами Римської імперії? Замість того, щоб кожному народові сформувати свою націю, ці серби та хорвати, що проживають на території Боснії, усвідомлюють себе в сусідній нації, яка з давніх часів має політичну державу, і прагнуть до неї приєднатися. Хіба це не трагедія, що республіка без національного підґрунтя не в змозі врегулювати конфлікти між прихильниками різних віросповідань?

Однак нещодавній приклад Македонії, здається, доводить зовсім інше. Ось держава, населення якої складається з сербів, албанців, циган, румун, турків і «македонців», котрі відстоюють своє право на власну національну ідентичність. Кожен з цих народів розмовляє своєю мовою, і є багато таких, що спілкуються іншими мовами. У кожного народу є своя основна релігія, але вона не виключає співіснування з іншими релігіями: не всі албанці є мусульманами і не всі македонці — православними християнами. Така республіка не має національного підґрунтя. Однак кількість конфліктів, що виникають в країні між різними групами населення, є незначною, і вирішуються вони мирним шляхом, на відміну від того, що відбувається в Косово. Чи зможе республіка, яка не має давніх національних традицій, владно врегульовувати конфлікти, що виникають на релігійній основі, і «врівноважувати» різні етнічні групи? Відтак чи зможе це добровільне або вимушене «врівноваження» нав'язати різним владам необхідний прагматизм? Аби тільки воно не викликало певної байдужості з боку народів, більш занепокоєних різкими змінами у суспільстві після падіння комуністичного режиму, ніж намаганням утвердити свою віру з боку народів, які завжди дотримуються своїх традиційних релігійних обрядів.

Після цього відступу я можу повернутися до ситуації у Франції, до того, в який спосіб уряд контролює проблему співіснування народів з різними культурними традиціями. Мені здається, що у порівнянні з вищезгаданими країнами Франція має таке глибоке національне підґрунтя, що розбіжності в культурних традиціях населення, різного за походженням, сприймаються ним набагато легше, ніж розбіжності у релігійних обрядах, у ставленні до людських цінностей, у нормах поведінки, пов'язаних з науково-технічною революцією та впливом глобалізаційних процесів на культуру. Ті ж католики мають кращі взаємини із представниками іудейських громад, ніж чимало дідусів і бабусь із своїми онуками, настільки відрізняються моделі виховання різних поколінь! Невже для католика краще бути поряд з протестантом, ніж, наприклад, курцеві з тим, хто не палить?

М. А. Це останнє зауваження мало б засвідчити, що відмінність норм, чим займається сучасна етнологія, врешті-решт важливіші за давні релігійні відмінності. Чому б і ні? Але зараз я повертаюся до релігійної належності. Чи можна одночасно належати до двох різних спільнот? Я б відповів, що так, але за умови розподілення в часі цих двох релігійних належностей і їхнього точного визначення. У Парижі католики мають таку надзвичайну можливість (для нас, справді, цінну), бо ми можемо назвати її як приклад того, що головний архієпископ Парижа — це чоловік, який народився іудеєм і водночас абсолютно не відмовляється від своїх переконань. Це чоловік, який так само відкрито говорить про себе: іудей до 14 років, потім католик, котрий, здається, визнає, що перша релігійна належність, яку він залишив, ніби присутня в ньому у різних проявах дружби, солідарності, в мисленні, можливо, і в «культурі» — так наважимося сказати, аби швидше перейти до справи.

Я сам вихований у протестантській релігії до 18 років а відтоді остаточно став невіруючим і це дуже добре розумію. Ще кілька років тому мене дратувало, коли хтось намагався відшукати в мені, чи то з якимись хитрими намірами чи без них, якісь залишки протестантизму. «Ні, — протестував я (саме зараз доречно це сказати), — я не

кальвініст, тому що я атеїст!» Але моє обурення було вимушеним і наївним, воно забувало своє коріння… Я дозволяю сьогодні називати себе протестантом («культурним протестантом«?), як і кардинал, що дозволяє без вагань називати себе іудеєм і вважати вільно мислячою людиною, вважає себе католиком. Я сподіваюся, це не був випад проти шанобливості, на яку заслуговує кардинал Люстіжер, це був лише відступ, пов'язаний з особистим життям, аби спробувати зрозуміти Францію за припустимою аналогією, принаймні у виховному плані. Врешті-решт, про Францію можна сказати також, що вона виникла і формувалася у релігії (в даному випадку, католицькій), потім змінила віру (Французька революція, 1830, 1906[3]) і стверджує себе у зрілому віці як світська держава (нерелігійна), якою вона і є, але залишаючи плями, стерти які неможливо, бо вони створені тривалою історією від початку її формування (наприклад, відпочинок у неділю і багато інших прикладів).

Ці розмірковування не віддаляють нас від етнології. Вони наводять на думку, що ваша наука може віднайти у наших характерах і нашій теперішній поведінці так само давні наслідки нашого тривалого колективного становлення, як і нещодавні приклади наших сучасних інституцій.

Ж. К. Отже, Ви спробували відповісти на запитання, як можна належати до двох різних спільнот.

Ось уже вдруге мені доведеться наводити приклад, щоб краще зрозуміти належність до французького суспільства, приклад, що доводить зовсім протилежне, досить далекий, щоб здивувати, і відносно нещодавній, аби хоча б частково залишатися доступним для розуміння. Як можна бути у Болгарії одночасно болгарином і турком? Ми пригадуємо, що за часів комуністичного режиму Живкова політична влада примушувала болгарських громадян турецького походження змінювати свої прізвища на зразок болгарських. Це викликало масову еміграцію частини населення до Туреччини. Таке силове нав'язування зміни прізвищ ставило під загрозу існування ідентичності цілих груп населення. Що ж стосується тієї групи болгарських громадян турецького походження, які вирішили залишитися (таких було набагато більше, ніж тих, хто емігрував), то їм довелося вдаватися до різних хитрощів, щоб залишати дві належності: одну — родинну, яку вони зберегли для продовження свого роду (генеалогічного дерева), і другу — громадянську, що використовувалася у громадянському житті. Так, наприклад, Халіл Осман Сулейман — для родичів, Халіл Сулейманов — для листоноші та поліцейського, а в комісаріаті поліції він отримав прізвище, взяте навмання зі списку болгарських прізвищ, і став Альошею Жанчевим. Його сестрі Дюрі Аріфові Сулеймановій змінили прізвище на Даріку Субеву. Але вже після падіння комуністичного режиму у листопаді 1989 року болгарські громадяни турецького походження мали можливість повернути свої колишні прізвища. Однак для цього потрібно було йти до суду і купувати право на те, щоб їм вписали у паспорт їхнє «справжнє» прізвище. Велика кількість громадян відмовилася від цього й обмежувалася лише пошуками своїх коренів. І ними були для всіх тих громадян турецькі, отже, мусульманські. Настільки неймовірним для більшості болгар був той факт, що турок, представник турецького населення, яке осіло на цій території після завоювання Османською імперією, який говорить болгарською мовою, може мати якусь іншу за іслам релігію. Так само майже незрозумілим є і для болгарського громадянина слов'янського походження, який говорить болгарською мовою і має православне віросповідання, той факт, що турки, які зараз мешкають на території Болгарії, можуть походити від циган, що прийшли з Анатолії (деякі з них ними і є), бо мова і релігія останніх, на думку цього болгарина, важливіша за їхнє громадянство Республіки Болгарії[4]. І також важко погодитися багатьом болгарам з тим, що помаки можуть бути громадянами їхньої республіки, бо вони мусульмани: їхнє віросповідання, як здається багатьом, важливіше за їхню мовну компетентність[5].

А якою є ситуація зараз у нашій країні? Якщо у Франції зручно себе почуває протестант і атеїст або іудей і католик, як ви засвідчили, що є протилежним ситуації, яку я тільки-но описав, так це тому, що ми маємо історичні способи для розрізнення релігійної належності і віросповідання. Релігійна належність отримується нами при народженні, за сімейною традицією; всі знають нас і визнають нас завдяки цьому. Віросповідання (віра) обирається за нашою власною волею і нашим власним зобов'язанням, незалежно від нашої релігійна належності, а іноді і всупереч їй. Минули століття у Франції після релігійних війн, під час яких розбіжності між релігійною належністю і віросповіданням прищеплювалися у соціальному плані доти, доки це не стало одним із принципів Французької Республіки. Менш ніж століття віддаляє нас від тих часів, коли у Східній Європі в період Османської імперії була лише одна «нація» і декілька релігій, де статус особи залежав від належності до однієї «нації». Чи не проводимо ми сьогодні у Франції експеримент, за яким також нелегко в соціальному плані бути громадянином Франції і представником мусульманського віросповідання, бо так само важко для більшості громадян Франції відрізнити француза магребського походження від людини мусульманського віросповідання у той час, коли терористи уподібнюють французів хрестоносцям? Здавалося б, це розрізнення все мало спростити для більшої частини наших співвітчизників, бо на нашій території мешкає багато громадян Франції та іноземців африканського походження і християнського віросповідання, які співіснують з іншими громадянами Франції й іноземцями африканського походження, що мають мусульманське віросповідання. Але ж ні. Для багатьох поки що релігійна належність — у розумінні «іншість» — переважає над віросповіданням.

М. А. Отже, буде доречним (доречним саме зараз) звернутися з дружніми намірами до тих меншин, котрі нещодавно з'явилися, як ми зверталися до вже існуючих меншин.

Дозвольте зараз запропонувати для обговорення більш близьку для нас, отже, менше політично заангажовану тему.

Чи буде типовою сферою етнологічного дослідження вивчення церемоній святкування днів народжень, на яких завжди можна почути одну й ту саму пісню («*Joyeux anni-*

versaire — nos voeux les plus sincères…», тобто «З днем народження тебе — прийми наші найщиріші побажання…»), яка нещодавно була перекладена з популярної англійської пісні *«Happy birthday to you»* і яку ще іноді можуть проспівати англійською?

Звідки ж така банальність? Припустімо, це тому, що Франція (в історичному і «культурному» планах) є давньою католицькою державою, в той час коли святкування днів народжень… не відповідає католицьким традиціям. Насправді ж, для традиційного католика (тобто, принципового) поздоровляти людину означає «бажати їй власного свята», тобто іменин, свята святого, ім'я якого вона носить (яке було їй надано під час хрещення) і який є її духовним покровителем. І цього цілком достатньо. Це є духовним святом (тобто, релігійним). Святкування ж дня народження у непередбачений, будь-який день тижня, коли людина з'явилася на світ, має більш світський, не пов'язаний із релігією характер. Не дивно, що протестанти, котрі не шанують святих покровителів, розцінювали дні народження як якусь підміну. Але повторимо ще раз, що таке святкування дня народження не відповідало католицьким традиціям, і в минулі часи католики (які вважали протестантів напіввіруючими) не надто цьому дивувалися. Католики ж поздоровляють своїх знайомих саме в день «їхнього свята» (їхнього престольного свята). Якщо дане припущення, що базується на теологічній основі, відповідає дійсності, то це може допомогти нам зрозуміти, чому стародавній французький фольклор не залишив пісні, яку б ми могли співати на день народження, і сьогоднішні звичаї святкування дня народження ймовірно запозичили цю пісню з фольклору протестантів.

І знов історія. Історія, яка може допомогти етнологові зрозуміти, чому в нашого давнього народу зі спадковим католицьким віросповіданням традиції святкування дня народження поширюються і можуть стати нині загальними для всіх. Я бачу три причини цього явища: 1) сьогодні католики не такі принципові, як раніше щодо своїх специфічних особливостей і не так активно заперечують протестантську релігію; 2) має місце суттєвий глобальний вплив англо-саксонських звичаїв (звідки, власне, походить практика святкування дня народження), за якими день народження відіграє важливу роль; 3) врешті-решт, сучасний гедонізм намагається охопити всі можливі святкування, аби скористатися будь-якою нагодою, щоб обмінятися подарунками чи відкрити пляшку шампанського. Екуменізм, американізм, споживання — це три напрями, занесені в нещодавню історію, що мають своє походження, свою історію і також впливають на нашу буденність (сфера діяльності етнологів), про що вже йшлося вище.

Ж. К. Як і Ви, я відчутно реагую на зміну традицій, що проявляється у святкуваннях дня народження. І так само констатую бідність їхньої символіки, зокрема, хорового супроводу. Стало нормою і те, що переважна більшість родин обмежується лише привітанням: *«Joyeux anniversaire!»* (тобто *«З днем народження тебе»*). Цей факт, звичайно, виправдовує себе, якщо його вивчати у тривалому розвитку і відносити до культу святих покровителів, який практично зник у наш час. Я залюбки продовжу Вашу думку стосовно аналізу причин, з яких стародавній французькій фольклор не залишив своїх власних зразків для цих святкувань. Але перед нами справжній ритуал, і чи потрібно аналізувати ці святкування, посилаючись на встановлений ритуал як на ритуал відзначення свого святого покровителя? Може це лише родинний церемоніал, що розмежовує буденне і святкове, спрямований на те, щоб відкрито проявити увагу до людини, яку вважають неповторною, без будь-якого релігійного підтексту у діях, намірах і висловлених побажаннях?

Зі свого боку, я спробую розрізнити церемоніал, приклад якого наведений вище, що полягає лише у наданні певної форми й урочистості діям і промовам, які використовуються у повсякденному житті, і як протилежний приклад — ритуал культу святих, котрий полягає у збагаченні символіки, що використовується у церемоніалі, свідомо приписуючи дії і слова потойбічному світу. Отже, ми маємо вагомі підстави для того, щоб розглянути на практиці цю різницю. Це відноситься до проведення церемоній дня народження: варто чи ні вдаватися до фундаментальної дисципліни — літургії, яка встановлює програму святкування, точно висловлює дозволене тлумачення і встановлює символіку? Ця дисципліна спирається на іншу фундаментальну дисципліну — теологію, що чітко виражає думку, яка простежується у цій програмі і має право на існування. Цілком очевидно, що у проведенні сімейних днів народжень немає нічого ритуального у певному розумінні. Програма святкування досить проста, символіки в ній менше, і думку, яку ми прагнемо висловити, сформульовано лише у вигляді побажань, більш або менш умовно викладених.

Я чудово розумію, що у такій країні, як Франція, є дуже багато світських (нерелігійних) свят, організація яких не поступається релігійним святам у чіткому дотриманні програми і символічному задумі. Це можуть бути і дипломатичні зустрічі, і профспілкові мітинги, і важливі футбольні матчі. Організатори мають досвід складання таких програм, досвід, подібний досвіду тих, хто займається проведенням церемоній і літургій, який використовується під час підготовки до святкувань великих релігійних свят. І ті, й інші особи можуть бути службовцями, науковцями, експертами, які розмірковують про свій досвід, і результати яких більш-менш систематизовані. Отже, справедливо вважати, що церемонія святкування річниці Французької революції має ритуальний характер, у міру того, як свідома символіка стає частиною програми, а філософія чітко відтворює внутрішні роздуми. Домовимося, що в даному випадку це не сімейні церемонії святкувань днів народжень. Насправді, церемоніал таких святкувань значно відрізняється від церемоніалу святкувань на честь святих покровителів, який має певний ритуальний характер. Він встановлюється літургією, тлумачиться досвідченими спеціалістами і стверджується теологією.

Якщо ми відмовляємося тлумачити дні народження на підставі культу святих покровителів, потрібно звернутися до висунутих Вами пропозицій про глобальний вплив англо-саксонських традицій у поєднанні із сучасним гедонізмом. До цього я додам ще два фактори, які випливають із певних соціологічних досліджень. Перший полягає у зміні

цінностей, яка проявляється в тому, що Ви характеризуєте як сучасний гедонізм. Разом із Різдвом та новорічними святами дні народження дійсно стали випадками, коли ми обов'язково робимо подарунки. Другий фактор, що набуває поширення, передбачає розгляд людини як особистості з її ідентичністю, неповторністю, а не як суб'єкта права, тобто увага привертається до того, що мене суттєво відрізняє від інших, а саме: моє походження і моя соціальна належність при появі на світ, які мені також подарувала доля, і моє залишення світу через смерть, яка перериває моє існування в ньому.

М. А. Звичайно, я приймаю ту відмінність, яку Ви пропонуєте, між ритуалом і церемоніалом. Цілком природно, що Ваш етнологічний аналіз є кращим і має більш чітку концепцію, ніж мій… Але ми обоє погоджуємося, що історичний розвиток також відіграв тут неабияку роль. Я наведу ще один приклад.

Франція — католицька держава, потім — республіканська. Після революцій 1789, 1830 і 1848 років Третя республіка доклала значних і тривалих зусиль, аби укорінити в народі нові принципи й нові інституції, впровадження яких викликало як очікувані політичні й соціальні наслідки, так і наслідки, що цікавлять етнологію. Прикладом останніх може бути такий: життя селян відбувається у конкретних межах, інакше кажучи, навколо певних місцевих об'єктів. Адже деяким з них тисячі років (парафіяльна церква), іншим — по сто або сто п'ятдесят (мерія-школа), ще іншим — лише по 75 років (пам'ятник загиблим); вже не враховуючи тих об'єктів, які впродовж менш ніж одного століття з'являлися і зникали, як ті чудові джерела з критим майданчиком для прання білизни, що їх представники влади, захоплені прогресом, пропонували своїм підлеглим у XIX і на початку XX ст. і які зникли у наш час через появу «водопроводу» і пральної машини.

Таким чином, повсякденне життя людей зумовлене не лише «культурою», а й «природою» (що є просто банальністю). Воно формується під впливом різних культурних факторів. Найбільш суттєве розходження цих факторів може бути представлене розходженням минулого і нещодавнього, релігійного і світського чи розходженням католицького і національного (французького) або ж ще традиційного і політичного (республіканського). Принаймні існує етнологія Франції, яка не може звузитися до сукупності етнологій провінцій (чи регіонів), що межують між собою, навіть якщо, за теоретичними положеннями, розходження між регіонами може час від часу проявлятися у різних формах, як визнають і сприймають це в загальних принципах громадські інститути. 14 липня святкується зовсім по-різному у районах «червоного вина» і районах «білого вина» і т. ін. Стосовно цього я не скажу нічого більше, оскільки ми з колегами (серед моїх колег були історики, яких цікавить етнологія, й етнологи, що уважно ставляться до історії) провели семінар *«Республіканські ознаки в народній культурі»* (матеріали якого були опубліковані)[6]. Ми не збиралися організовувати всесвітній семінар на тему релігійних ознак у народній культурі (християнських чи язичницьких), бо їх дуже багато і вони очевидні. Насправді релігія невіддільна, на наш погляд, від таких понять, як традиція, вірування чи свято. Але варто наголосити на стереотипі, виникнення якого не пов'язане з релігією і який, хоч і складається з нещодавніх і вигаданих фактів, не став через те менш реальним з моменту його появи. Чи є Франція об'єктом дослідження етнології? Безперечно, так. Але неможливо уявити собі сучасну Францію без триколірного прапора, який існує лише два століття. Проте його доля (я маю на увазі долю триколірного прапора) еволюціонує і змінює дані для етнолога. Людина, котра спостерігає, як прикрашають прапорами вулиці, через деякий час констатує, що триколірний прапор у сільській місцевості звичайно вивішується між двома іншими прапорами — прапором Європи і прапором провінції — регіону, чого ми не уявляли собі навіть півстоліття тому.

Ж. К. Як і Ви, я так само вражений тим, як швидко виникають на території Франції різні за приналежністю групи: регіон, до якого «прив'язані» за родинними, історичними і культурними традиціями, нація співгромадян, Європа зі спільною культурою та спільним ринком. Нещодавно внаслідок демографічної ситуації, що склалася, і під тиском влади до цих груп додали «території» (що є найменшою одиницею), які, напевно, мають зайняти місце комун, кантонів і округів, успадкованих від колишнього територіально-адміністративного поділу. Етнологи постійно зазначають, що, утворившись, ці об'єднання створили не лише емблеми для того, щоб голосно й чітко заявити про свою самобутність, а й геральдику, аби заявити про неї на місці, де розгортаються певні події. А які ж чудові геральдичні зображення у спортивних команд, футболістів, тенісистів та гравців у регбі! Ось так на «героїчному» футбольному полі цілі міста і навіть ціла нація присутні на справжній виставі, де частиною дійства є жести, кольори, музика та слова. Там кольори спортивної форми гравців гармоніюють із прапорами та стягами, із шарфами та футболками. Традиційний вихід гравців перед матчем супроводжується обіймами і криком вболівальників. І коли у матчі зустрічаються національні команди, то співають по черзі (за встановленим порядком) гімни то однієї, то іншої команди.

Я запитую себе: може, варто Європейському Союзу для того, щоб консолідувати свідомість населення, створити свої власні спортивні команди на своєму територіальному рівні, які б змагалися із командами від схожих політичних утворень, подібними до команд Сполучених Штатів Америки чи Росії? Мабуть, у плані символіки цей захід мав би більш вагоме значення, ніж перехід до єдиної грошової одиниці. Але чи немає тут протиріччя і невже символічне позначення наших власних територій в ім'я нашої національної самобутності залишається на рівні «держава — нація«? Невже все ще форма митних доглядачів і військових службовців, листонош і контролерів у поїздах розглядається як атрибут національності, на відміну від одягу банківських службовців чи урядових осіб? Може, варто було б докладно дізнатися про те, одяг яких професій встановлюється державою, щоб виявити за допомогою цієї ознаки, якими є атрибути і, таким чином, функції верховної влади, до яких у культурному плані прив'язані народи?

М. А. Безсумнівно, це доречне зауваження. Але продовжимо розглядати всі можливі сфери людського життя.

Спостереження за буденним життям, його етнологічний аналіз та історичний аналіз його розвитку, який сьогодні більше не оминає увагою ані особистого життя, ані фольклору, мають зовсім інші спільні цілі, що як наводять на роздуми, так і викликають інтерес. Наприклад, бої биків в Окситанії[7]. Їхнє проведення за зразком іспанської кориди почалося відносно недавно (середина XIX ст.),тоді як провансальські або ландські бої биків з'явилися значно раніше. Кориду було запозичено, свідомо «скопійовано» в Іспанії, де з самого початку вона відбувалася у вигляді організованого дійства. А традиційні бої биків, що виникли на землях з екстенсивним розведенням худоби і непридатних до землеробства, як, наприклад, Камарг, були лише спонтанним дійством, не мали усталених традицій, не були кривавими. Та, очевидно, вони підготували підґрунтя для вистав, на яких бик був обов'язковим персонажем. Таким чином, іспанська корида все більше поширювалася на землях, де переважали традиційні місцеві бої биків, і зберегла (й зараз продовжує зберігати) тенденцію до поширення. І, незважаючи на труднощі та перешкоди, дослідження цього явища чітко дозволяє нам побачити, яким чином цей історичний і водночас етнологічний процес торкається більш широкого кола проблем.

Корида за іспанським зразком передбачає забиття бика і є, безперечно, жорстокою по відношенню до тварин, зокрема до биків та коней пікадорів, яких бик у відчайдушній обороні пронизує ударом своїх рогів. Корида з'явилася в той час, коли у Франції було прийнято закон (закон Граммона, 1850 рік), за яким вважалося злочином жорстоке публічне поводження з домашніми тваринами[8]. Отже, корида була абсолютно поза законом. Проте вона допускалася і мала відповідати тогочасним нормам. Вона існувала за часів Другої імперії на знак поваги до імператриці, потім за часів Третьої республіки — на знак поваги до… політиків з Франції, захисників *«регіональних традицій»*, що їх, як вважалося, полюбляв *«народ»*. Аж до 1951 року населення жило в невизначеності, плутанині, інколи виникали поодинокі судові справи з цього питання. Саме цього року було знайдено вдалий компроміс, за яким корида опинилася поза законом, за винятком тих міст, де існувала *«місцева непорушна традиція»*. *«Фольклорна»* проблема? Незначна або, принаймні, другорядна? Врешті-решт, це лише життя тварин. Але хіба ми ніколи не помічали, що наше поводження з тваринами пов'язане з нашим ставленням до людей (чоловіків і жінок…) і потребує втручання закону? Чи потрібно, наприклад, суворо карати за вчинення статевих каліцтв маленьким дівчаткам, до яких вдаються деякі африканські племена (інколи навіть у Франції!), вважаючи це посяганням на людську особистість? Або ж допускати це (чи несуворо карати), мотивуючи, що це є риса етнічної культури і треба з повагою ставитися до культурного розмаїття? Для свідомого громадянина є негативом, коли він помічає, що не всі речі, що вважалися досі добрими, сумісні між собою! Потрібно захищати людську особистість, потрібно захищати культури, але чи потрібно захищати культури, які не захищають людську особистість? Всесвітня моральність або моральність емпіричного культуралізму? Потрібно вибирати! Зрозуміло, що можна швидко перейти від уже застарілої суперечки про кориду до найбільш драматичного вибору сьогодення: чи повинен ліберальний Захід стежити за поширенням свого гуманізму на планеті або ж слід погодитись з релятивізацією (обмеженням своєї ролі), культуралізмом (щоб не казати фольклоризацією) своєї етики?

Ж. К. Продовжуючи тему, відповім категорично: ні. Якщо аргументація спрямована проти культурологічного релятивізму, мені здається, що історик, як і етнолог, не перестане стверджувати цього, керуючись своїм науковим досвідом. Наведений Вами приклад переконливо показує, скільки важливих змін відбулося у французькому законодавстві щодо визнаної поза законом кориди. Внаслідок цього, у відповідності з традиційними особливостями регіонів, було прийнято різноманітні додатки до закону. Але приклад свідчить і про те, що навіть принцип оцінки мав всесвітнє значення, оскільки згадана вище корида не змогла б зберегтися без внесення поправок до законодавства під приводом видуманої регіональної традиції ціною продуманої маніпуляції законом.

Саме через стародавні культурні традиції серби та хорвати влаштовували взаємну різанину та робили кожен на свій лад етнічні чистки мусульман у Боснії. Родово-визначальні цінності у вигляді гуманізму вже не здаються абстрактними й порожніми відтоді, як збройні конфлікти світового масштабу примушують громадських діячів самовизначатися відповідно до своєї ідентичності та суспільно-політичної позиції. Події на кшталт війни у Боснії або Чечні нагадують європейській свідомості, приспаній півстолітнім миром у своєму регіоні, що національні традиції не можуть бути прикриттям можливих махінацій з боку керівників держав, спокушених владою. Перебіг цих подій показує, що заклик до всесвітніх цінностей, невід'ємною частиною яких є самовизначення народів, призводить до змінення світу, як це було в Боснії або Чечні, Бєлграді або Софії, спростовуючи таким чином аргументацію прибічників культурологічного релятивізму.

Але ось інший приклад, який я вибрав із менш трагічного списку і який може приховувати певні несподіванки. Я б хотів поговорити про конфлікт цінностей, що його розпалює політична та економічна верхівка Франції та інших європейських країн, коли вони вибирають між ринком та здоров'ям. З часом все ясніше здається, що політики зробили вибір на високому рівні, віддавши перевагу інтересам ринку, а не охороні здоров'я, відтоді як дозволили продавати отруєне борошно для вигодовування худоби, призначеної для харчування людей. Реакція науковців та зацікавленої громадськості є повчальною. Навіть якби існував мінімальний ризик зараження людини, необхідно було б віддати перевагу здоров'ю людини, а не ринку, як це зробили у Великій Британії, Франції чи Німеччині (національні традиції мають переважати над силами ринку чи державним регулюванням). Достатньо надати трохи прозорості у висвітленні термінології, щоб культурологічний релятивізм перестав виправдовувати національні традиції, яким би не був їхній зміст чи результат.

М. А. Я повністю погоджуюся з Вами стосовно цих болючих проблем. Зупинімося, на щастя, на більш банальних.

Символіка місцевості дає нам інший приклад багатогранної проблеми, що за своєю духовною суттю відноситься до історії, а за конкретними написами — до етнології. Проілюструємо слова вдалим прикладом. Що таке Париж[9]? Історик розглядає різні точки зору, які то сумісні між собою, то суперечать одна одній, стосовно «духу» і ролі столиці. Місто революцій (*«Париж, який є Парижем, лише підбурюючи вуличний натовп»*) — те, що принаймні може зумовлювати як хороше, так і погане ставлення. Християнське місто Святої Женев'єви, Собору Паризької Богоматері і базиліки Сакре Кер. Блискуче, духовне, артистичне, неупереджене — саме це викликає позитивне ставлення («місто-світоч») чи протилежне (новий Вавилон, місце і спокуси, і загибелі). Париж, столиця гіперцентралізованої Франції, зневажливо ставиться до провінції, звідки бере робочу силу і де придушує нові ініціативи. Але все це не так, все це умовно, всі ці розмірковування мають своє пояснення в історії і відіграють … певну роль у політичному житті, а значить, і в історії, яка створюється. Все це — в межах понять. Але що з приводу зображення? Об'єктивну відповідь на це може дати звичайне опитування, що вивчає найбільш «процвітаючу» галузь торгівлі — *сувеніри*, які туристи привозять із Парижа. Отже, слід визнати, що Париж — *це* Ейфелева вежа! Найчастіше саме вона, її зображення присутні на всіляких сувенірах і користуються великим попитом. І саме її, а не дрібнички, ілюстрації чи листівки із зображенням історичних пам'яток, розташованих як на лівому (крім Пантеону і Бастилії), так і правому березі (Тріумфальна арка, Сакре Кер, Собор Паризької Богоматері), можна завжди побачити на першому плані у магазинах. Чому ж вона користується таким попитом? Напевно, саме через цю нейтральність (Ейфелева вежа не є ані католицькою, ані військовою, ані революційною; отже, вона ані компрометує, ані ангажує тощо). Але, можливо, це також і через її неповторність: у світі є небагато споруд такої форми і висоти. Усі собори і всі тріумфальні арки схожі одна на одну. Ейфелева вежа не має аналогів!

Якби можна було порівняти урочистість розпусника і надмірну велич надмірної малості, то можна сказати, що площа Ейфелевої вежі в Парижі може порівнюватися лише із площею Манекен Піс у сусідній країні. У сувенірних лавках Брюсселя частіше можна побачити *Хлопчика, що пісяє*, ніж у паризьких магазинах — Ейфелеву вежу. Насправді, це майже монополія, яка пояснюється лише виключною неповторністю цього громадського місця.

Зрозуміло, жоден з нас ніколи б і не подумав, що Манекен Піс може бути символом Брюсселя! І якби на якомусь офіційному обговоренні обирали символ, то, безсумнівно, було б багато суперечок між прибічниками Святої Гудули і прихильниками Конституційної колони або ж між «друзями» Півня і Лева. Цей дивний маленький пам'ятник, який ніде більше не можна побачити, краще закріплюється у пам'яті народу. Інакше кажучи, він є неповторним. У даному випадку етнологам легше пояснити й виявити цю дивну спонукальну особливість нашого громадського менталітету, тоді як історики розчаровані цим фактом.

Отже, самобутність. Але ми також казали і про менталітет, отже, деполітизація чи, краще сказати, деісторизація (жахливий неологізм?). Звичайний турист побачить просто Париж, а не Париж часів Слави чи Париж часів Революцій. Значить, у першу чергу він побачить Ейфелеву вежу.

Я вже згадував про цю тенденцію символу, який створюється за домовленістю, становлячи[10] надзвичайно яскравий приклад з аргументами, які наводив колишній мер Марселя, представник соціалістичної партії, пояснюючи необхідність реконструкції статуї Богоматері у марсельському соборі. Він зазначав, що насправді *Богоматір* сьогодні відома як символ Марселя (тобто вона більше не сприймається як символ давнього набожного Провансу) — інший приклад заміни культурних католицьких рис на культурні національні.

Але ми повсюди можемо знайти теми для розгляду міст, їхньої символіки та самобутності. Наприклад, може, колись Екс-ан-Прованс був містом *«Руа Рене»*? А чи не прагнула Французька Республіка ще порівняно недавно перетворити його на місто Мірабо? І може сьогодні, в часи розвинутого туризму і простої художньої культури воно є містом Поля Сезанна?

Ж. К. Ви все сказали стосовно символічного заснування міст у часі й історичних умов, які сформували їхній вигляд. І я не зовсім розумію, як етнолог, що працює над вивченням етнології Франції, може якось інакше висвітлювати це питання. Однак існує інший аспект — міфологія, до якої етнологи залюбки звертаються. Є безсумнівним той факт, що ідентичність деяких міст і тим більш таких великих метрополій, як Париж, має міфологічне підґрунтя. Проте було б помилковим вважати, що міф — це сукупність легенд про заснування міста і його історію впродовж століть. Зі свого боку, я хотів би розглянути міф за такою ж схемою, як я розглядав ритуал[11]. І почну зі звуженого поняття про уявлення і всесвіт, який воно позначає. Ці останні досить чітко відображені в історичному розвитку (що необхідно для нашої бесіди) у творах, які накопичує і розглядає багатовікова дисципліна — міфологія. Як показали дослідження такої галузі етнології, як французька символіка, що створює образ населених пунктів, у більшості випадків вона розвивається досить повільно. Іноді вона використовує образи дуже давнього походження, змінюючи значення впродовж часу настільки, наскільки засоби шифрування й розшифрування змінилися під час їхнього використання.

Це — випадки з назвами населених пунктів (певних об'єктів), на які справедливо звертають увагу лінгвісти, діалектологи й етнологи. Майже немає жодного французького кантону, навіть селища, який би не мав для своїх мешканців загадкової назви (топоніма). Місцеві мешканці, змушені давати власні тлумачення, охоче надають свої власні етимологічні коментарі, які найчастіше є лише новими значеннями слова, складного для зрозуміння. Так, наприклад, у Нормандії за дві морські милі від берега Кальвадоса знаходиться скелястий бар'єр, що відкривається під час відпливу. Кожний місцевий рибалка знає, як і я, з дитинства назви головних скель, наприклад, Іль, О-де-л'Іль, Платьєр, Рокет, В'ей Пук і т. п. — скільки топо-

німів, значення яких відразу ж стає зрозумілим для всіх! Але є такі, як Парапен, Паралабют, Бакс — топоніми, роз'яснення яких у певній місцевості не наважиться дати жоден з нас. Тим часом елементарне знання історії дозволяє легко пояснити ці назви: Парапен і Паралабют у сьогоднішніх рибалок зберігає у підсвідомості спогади про устричний садок і встановлені місця вилову перлів, надані колись якомусь Пену чи Лабюту. Що ж до Бакса, назва якого також є зовсім незрозумілою для сьогоднішніх «користувачів» моря, то етнографічне дослідження показує таке: потрібно його наблизити до іншого топоніма, назви, що позначає найближчу скелю Бретон (обидві скелі зберігають імена якихось баска і бретонця, котрі колись час від часу бували там). Але ще більш незрозумілими є Карпети чи Маранян.

Надані «користувачами моря» коментарі не містять будь-якої інформації, яка б змогла натякнути нам на правильне тлумачення. Споглядаючи ці населені пункти, ми не можемо відшукати хоча б одного правильного припущення. Етнографія мала б схилитися до цієї думки, коли б історія нормандських походів до Нового Світу не допомогла знайти вражаючі матеріали, що свідчать про відкриття бразильського узбережжя мореплавцями Гонфлера (1540-1555). Серед цих кмітливих моряків були нормандці, які позначали певні відмінні місця на узбережжі для того, щоб, напевно, розрізняти їх під час спілкування між собою. Саме так вони дали назву одному з берегових орієнтирів Маранян, подібно до слова, яким назвали півострів, що відкрили ще до них португальські моряки і про який вони дізналися від місцевих мешканців. Роблячи це, вони майже не сумнівалися в тому, що привезуть до себе, звісно, незрозумілу, назву, однак з певним значенням в іноземній мові: настільки дивними були для їхніх родичів із Франції ці особливості антарктичної, інакше кажучи, американської, Франції[12]. Відомо й те, що, повернувшись додому, вони дуже здивували місцеве населення — привезли до Руана близько п'ятдесяти «дикунів», яких змусили танцювати біля Катерини Медичі, і залишили глибоке враження, коли вивантажували речі з кораблів. Разом з цими речами й людьми, що їх нормандці привезли з Антарктики, було доставлено і матеріал для семантичних досліджень історій, які вони потім розповідали, образи для малювання, аромати і смаки, з якими вони експериментували. Отже, нормандці привезли із собою багато що з іншого світу, настільки незрозумілого, що деякі спеціалісти замислювалися над «міфічною структурою»[13] перед тим, як написати разом із Руссо літературний міф. Називаючи Маранян темною скелею Кальвадоса, нормандські рибалки зберегли назавжди у своїй підсвідомості подвійну традицію: 1) історичну традицію мореплавців, які для спілкування між собою і позначення місцевості були змушені давати назви прибережним місцевостям; 2) давню традицію першовідкривачів, які запозичували у далеких землях їхні незвичні особливості і намагалися зрозуміти їх, вдаючись до космографії і міфології, як це було з першими днями створення світу.

У цьому позначенні територій за допомогою ономастичних чи пластичних символів, як це ми щойно побачили, немає нічого дивного. Воно діє на підставі масштабного присвоєння (як це здається), коли жорстокі конфлікти поляризують цілі громади на спільній території. Нещодавня війна на Балканах свідчить про це. Коли наражаються на небезпеку життєві інтереси, коли зіштовхуються протилежні погляди, тоді здається, що єдиним засобом врятування життя людей, майна і цінностей кожної громади є відступ, коли соціальна домовленість, що є запорукою єдиного громадянства, розірвана. А досвід трагічних подій свідчить про те, що лише ця домовленість дає можливість народові жити разом на розділеній різними народами території.

Чи, може, нам слід час від часу переглядати ці основні принципи нашої національної самобутності у найпростіших соціальних умовах, аби в певний момент відхилити їх чи, навпаки, застосовувати?

Примітки

[1] *Моріс Агюлон*, професор у Колеж де Франс, історик. *Жан Кюїзеньє*, керівник науково-дослідницької роботи у Національному центрі наукових досліджень.

[2] Щотижневий вихідний було запроваджено згідно із соціальним правом (за соціальною вимогою) у 1906 році, тобто саме тоді, коли відбулося відділення церкви від держави. За чверть століття до того Французька республіка скасувала право на щонедільний вихідний, бо він міг мати релігійний характер. 1906 року, коли відділення церкви від держави виключило будь-яке релігійне тлумачення щотижневого вихідного, його можна було, без сумніву, вважати соціальним правом.

[3] 1789 рік скасував привілеї духівництва й забезпечив свободу віросповідання (що систематизував у 1801 році Конкордат). 1830 рік ліквідував із конституційної хартії 1814 року формулювання «Католицизм — державна релігія», що з'явилося внаслідок реакції 1814 року. 1906 рік скасував Конкордат і затвердив відділення церкви від держави.

[4] Jean Cuisenier, *Les noces de Marko, le rite et le mythe en pays bulgare*, Paris, PUF, 1997.

[5] Jean Cuisenier, «Culture ordinaire et ethnicite», *Etnologie française*, 1995. — 1.— 16-35.

[6] Тулуза. Грудень 1992 року. Видано у 1995 році CTHS під назвою: *Cultures et folklores républicains*, sous la direction de Maurice Agulhon.

[7] Врешті-решт, подивіться «*La Corrida*» Еріка Барате, Paris, PUF, (Que Sais-je?), 1995.

[8] Maurice Agulhon, «Le sang des bêtes» // *Romantisme*. — 1981. — n. 31.

[9] Ми торкнулися проблеми символіки Парижа у «Paris, l'Est et l'Ouest d'une capitale» та *Les Lieux de Mémoire* in Maurice Agulhon, France III, 1992.

[10] Maurice Agulhon, *Marianne au Pouvoir*, 1989 (En conclusion).

[11] Загалом у мене не таке повне розуміння ритуалу, як у Клода Рів'єра у його «*Rites Profanes*», Paris, 1995 і «La Ritualisation du quotidien», Ethnologie francaise, 1996-2.

[12] André Thevet, 1982, Lessingularités de la France Antarctique autrement appelée Amérique (1557-1558), Paris, Le Temps, p. 121.

[13] *Ethnologie française*, «Textures mythiques», 1, 1993.

Ідея регіоналізму в сучасній Франції
Інтерв'ю з Морісом Агюлоном

Крістіан БРОМБЕРЖЕ та Мірей МЕЙЄ

RÉSUMÉ

Christian Bromberger et Mireille Meyer. **L'idée de région dans la France d'aujourd'hui.** Entretien avec Maurice Agulhon

Dans interview de Christian Bromberger et Mireille Meyer avec Maurice Agulhon les problèmes régionaux de France contemporaine sont discutées. Particulièrement, les questions de lien dialectique entre identité régionale et nationale, existence des deux types du patriotisme français, la lutte et évolution des centres d'identité régionale, d'idée regionale provançale jusqu'à idée de séparatisme, la question de la langue, dévouement aux traditions, manifestation de sentiments d'apportenance régionale — forment la sphère des problèmes, discutées par les savants.

Mots-clés: *France. Région. Peuple. Politique.*

SUMMARY

Christian Bromberge and Mireille Meye. **The Idea in Regionalism Contemporary France.** Interview with Maurice Agulhon.

In the interview of Christian Bromberge and Mirielle Meye with Maurice Agulhon regional problems of contemporary France were discussed. The questions of dialectical connection between regional and national self-consciousness, the existence of two types of French patriotism, the fight and evolution of the centre of regional uniqueness ranging from regional Provence idea to separatism, the problem of regional cultures, language problems, devotion to traditions as a display of regional belonging were of the scholars' particular interest.

Key words: *France. Region. People. Politics.*

Крістіан Бромберже: Коли порушується питання про регіони і регіоналізм, то посилаються на конкретні ситуації та певні амбіції. Як ви можете це пояснити?

М. А.: На мою думку, слід розрізняти дві речі. З одного боку — окремі частини Франції, де мешкають досить активні меншини з певними регіональними або навіть сепаратистськими амбіціями: Корсика, Басконія, можливо, навіть Ельзас. З другого боку, спостерігається загальніша тенденція: люди хочуть, щоб їхня «маленька батьківщина» процвітала, і тому виявляють відданість її етнічним особливостям, намагаються зберегти її самобутність. Існує чимало таких прикладів. Ідея місцевої самобутності чи певної відмінності одного регіону від інших дуже поширена, у той час як, скажімо, антифранцузький регіоналізм, або сепаратизм, такого розповсюдження не знайшов.

К. Б.: Якщо йдеться про якийсь регіон, то мається на увазі або певна історична реалія, або нещодавно утворена адміністративно-територіальна одиниця...

М. А.: Коли йдеться про провінційні культури, то одразу пригадуються колишні провінції, хоч сьогодні вони перейшли до категорії регіонів. Однак колишні провінції, що утворилися історично й існували до 1789 року, та регіони, які після неодноразових спроб були офіційно відновлені у 1965 році, територіально не збігаються. Чиновники на чолі з Мішелем Дебре, який вважав себе справжнім республіканцем, патріотом і прихильником централізації держави, у процесі створення сучасних регіонів керувалися передусім економічною логікою і не враховували принципу історичної національно-територіальної належності. Найяскравішим прикладом цього є Бретань, яку було відновлено як регіон, що складається з чотирьох департаментів — Фіністер, Морбіган, Іль-е-Вілен та Кот-дю-Нор. Таким чином, Бретань було відокремлено від Атлантичної Луари з центром у Нанті. Це — історично бретонська територія, яку було «використано» для створення регіону Луари також із суто економічних міркувань. Тому не дивно, що бретонські автономісти вимагають повернення Нанта. Зважаючи на значення Нормандії, її було відновлено у формі двох регіонів: Верхня та Нижня Нормандія. У Нормандії також існує невеликий рух прихильників регіональної автономії, незадоволених таким територіальним розподілом. На півдні, за тим же економічним принципом, було відновлено регіон Прованс, що став значно більшим за колишню провінцію, оскільки до нього приєднали колишнє графство Ніцца, Приморські Альпи і, нарешті, у 1965 році — департамент Верхні Альпи. До того часу цей департамент належав до історичної області Дофіне, але його не приєднали до регіону Рона-Альпи, як решту колишніх департаментів Дофіне, а знову-таки вчинили із суто економічних міркувань аби з'єднати Верхні Альпи з Півднем, а не з Північчю. Цей приклад розширення регіону Прованс — Альпи — Лазурний Берег до Верхніх Альп свідчить про те, що в 1965 році, під час створення регіонів, превалювала економічна, а не історична логіка. У процесі підбору назви регіону використовувалися або назви колишніх провінцій, або суто топографічні поняття («Центр»!), або просто назви департаментів. Це чудово ілюструє наявну суперечність між історичною пам'яттю та економічною логікою. Крім того, добираючи назву, слід також ураховувати особливості колективної ментальності та психології. У сучасній географії

деякі назви популярніші за інші, наприклад Прованс. Повертаємося до Провансу не тому, що ми тут мешкаємо, а тому, що це дуже показовий приклад. Прованс — це народна назва і тому, не беручи до уваги географічні та історичні факти, люди використовують її, оскільки, з одного боку, ця назва їм подобається, а з другого — вона приваблює туристів. Є одна місцевість, яку я добре знаю, оскільки мешкаю там, — це вузенька смужка вздовж правого берега Рони, де розташоване місто Вільнев-лез-Авіньйон. Тут люди не усвідомлюють, що мешкають у департаменті Гар, у Лангедок-Руссійоні, вони називають себе провансальцями.

***К. Б.*:** Як дискусії навколо проблеми «регіонів» та «регіональних культур» вписуються у контекст політичної та ідеологічної історії нашої країни?

***М. А.*:** Було б занадто просто сказати, що етнографія сприяла розбудові французької держави, особливо в центрі. Загалом це правильно, але слід обов'язково додати, що, незважаючи на баталії Французької революції, існувало певне наступництво в процесі створення централізованої держави, яке розпочали монархи і продовжили ліберали, а згодом і республіканці. Звичайно, завдяки централізації цього вдалося досягти, але вирішальну роль відіграла своєрідна магнітна сила притягання, а не примус. Більшість французів, які раніше не розмовляли французькою, швидко усвідомили її переваги, оскільки, володіючи французькою мовою, вони могли вільно пересуватися по всій Франції, шукати роботу тощо. Проте вимоги щодо вивчення французької мови було значно перебільшено спочатку в дискусіях крайніх лівих, а віднедавна і крайніх правих, що не залишились осторонь. Республіканська політика опинилася в ситуації справжнього білінгвізму, що його я ще в дитинстві міг спостерігати в людей, які належали до генерації моїх дідуся та бабусі. Вони вільно володіли як французькою мовою, так і провансальською, яку називали «місцевою говіркою». Причому, залежно від віку співрозмовника, його соціального статусу чи теми розмови, вони вживали або французьку, або провансальську мови. Зокрема, це стосувалося мешканців сільської місцевості, позаяк регіональні мови, принаймні у Провансі, залишалися чимось на кшталт професійних мов селян, а не були мовами бунтарів та контрреволюціонерів. Виняток становили хіба що промови *фелібрів*, які виголошувалися виключно провансальською мовою, та й то лише у своїх колах.

Щоб очорнити роль III Республіки у сфері освіти, часто застосовувалися різноманітні педагогічні покарання до учнів, які розмовляли «простою» мовою. Але, на мою думку, було б помилково плутати брутальні педагогічні методи з бажанням обмежити вживання місцевих говірок. Якби таке бажання й справді існувало, було б зроблено набагато більше для його реалізації. Моя бабуся, яка народилася у 1877 році, пригадувала досить суворі покарання, що застосовувалися в місцевій школі у Вільнев-лез-Авіньйоні. Моя мати навчалася в тій самій школі, але належала до наступного покоління, адже вона народилася в 1901 році. Вона розповідала про те, як у школі вчителька дуже часто використовувала знання провансальської мови, аби навчити школярів орфографії французької мови, як-от: «У слові *fenêtre* (вікно) треба малювати «капелюшок» (діакритичний знак « ^ »), оскільки у просторіччі «вікно» буде *finestre*, то у французькій мові замість літери s використовується «капелюшок». Ця вчителька, чоловік якої був однією з ключових постатей місцевого франко-масонського товариства, не вважала за блюзнірство той факт, що людина розмовляє провансальською. Про все це йдеться у прекрасній книжці мого учня Жана-Франсуа Шане «Республіканська школа та рідна місцевість», де докладно розглядаються всі ключові аспекти цього питання.

На мою думку, існує діалектичний зв'язок між регіональною та національною самосвідомістю. До 1914 року всі французи були патріотами: одні — завдяки республіканському патріотизму, через відчуття належності до республіки, до країни, де гарантуються права людини, інші — через національну гордість, що коренями сягає часів Жанни д'Арк та Людовика XIV. У деяких книжках з історії можна натрапити на справжнісінькі нісенітниці, на кшталт того, що французький патріотизм, або націоналізм (зауважимо, що ці поняття розмежовуються не досить чітко), був притаманний лише лівим аж до 1875 року, а після цього його взяли на озброєння і праві. Це, звичайно, нісенітниця. Насправді після Французької революції, зокрема з 1815 по 1914 роки, існували два типи французького патріотизму, що ґрунтувалися на принципово різних філософських засадах. Але саме завдяки цим двом типам патріотизму Франції вдалося звести до мінімуму непокору та дезертирство в армії під час Першої світової війни. Саме завдяки цьому французькому патріотизму навіть у Містраля регіональні амбіції було зведено до мінімальних вимог, що стосувалися переважно збереження культури та традицій. Таким чином, республіканський патріотизм міг існувати поряд із захопленням традиціями та фольклором. Жорж Санд, яка уособлювала поєднання республіканських переконань із захопленням беррійським фольклором, є яскравим прикладом цього. Вона свідомо назвала свою героїню Соланж, адже саме так звали найшанованішу святу. До того ж, це ім'я найчастіше зустрічалося у беррійських народних легендах і переказах.

Коли французький патріотизм непомітно для самих французів «зазнав кризи», передусім через численні страждання, яких зазнав французький народ під час Першої світової війни, він втратив свою притягальну силу, що згуртовувала всю націю. Саме в цей час адепти регіональної провансальської ідеї перейшли від скромних вимог щодо збереження культурної самобутності регіону, як це було за часів Містраля, на якісно новий рівень, що межував із сепаратизмом. Багато людей повернулося з війни з розповідями про запеклі бої в окопах. Вони вважали, що пережили найбільший жах у своєму житті. І якщо вони змушені були це зробити задля захисту батьківщини, то в цьому була винна певною мірою і батьківщина. Саме з цього почалася криза національних почуттів, що потім продовжувала загострюватися. Французький патріотизм ледь жеврів у душах французів і втрачав свою магічну силу, силу переконання, якою він володів упродовж століть.

З привабливості ідеї національної самобутності можуть скористатися прихильники чистого анархізму, регіоналізму або навіть революціонери країн третього світу. Одним словом, усе те, чому протистоїть і стає на заваді могутня національна культура, набирає сили в міру того як слабшає ця національна культура. Першого потужного удару було завдано, як я вже казав, під час Першої світової війни. Звичайно, Ви зауважите, що перед загрозою гітлерівської агресії частина людей, які належали до лівих пацифістів (Леон Блюм, наприклад), погодилася відродити поняття «справедливої війни». Проте були й такі, що на це не погоджувалися. Це й призвело до створення уряду Петена. Згодом, після Другої світової війни, незважаючи на величезні заслуги де Голля, Вільної Франції та Руху Опору, французький патріотизм так і не вдалося відродити через того самого Петена. Я маю на увазі той факт, що перемога 1945 року, на відміну від перемоги у Першій світовій війні, була все ж таки перемогою у громадянській війні, перемогою однієї частини Франції над іншою. Цей сумний факт не давав підстав тріумфувати. А згодом почалася деколонізація. І все те, звідки французький патріотизм черпав аргументи на підтвердження позитивної ролі, що її відігравала Франція у своїх колоніях, було зруйноване. Залишивши свої колонії, Франція змушена була дати відповіді на певні запитання і, як наслідок, визнати, що колонізація була не таким уже й позитивним явищем і що, врешті-решт, нефранцузькі народи також мають право на самовизначення, на власну територію, державну символіку тощо. Але головний аргумент — «Ми найкращі в світі, і ми зробили добру справу на половині Африканського континенту та на Індокитайському півострові», який живив національну гордість французів, — зник.

***Мірей Мейє*:** Чи можна стверджувати про певну послідовність політики режиму Віші та Народного фронту в сфері регіональної культури, незважаючи на те, що в них були різні завдання?

***М. А.*:** На мою думку, — ні, проте я можу сказати без апріорних політичних міркувань, що було досить багато спільного між регіональною культурною політикою 1936 та 1940 років. Політика режиму Віші ґрунтувалася на наївній ідеології, стрижнем якої була Стара Франція. Про це говорилося неодноразово. Для прибічників Народного фронту визначальною була, безперечно, народна ідея, зокрема побутувала думка про те, що народ — це не лише пролетаріат, робітники та селяни, і він приймає все те, що йому подобається. Колись мене надзвичайно вразила книжка мемуарів старого комуністичного активіста Лео Фігереса, одного з керівників Молодіжної комуністичної організації, який завершив свою політичну кар’єру на посаді мера міста Малакофф. У 1936 році йому було близько 20 років. Він був каталонцем, про що неважко здогадатися з його прізвища, і вихвалявся у цих мемуарах під назвою «Молоді активісти», що одним із перших навчав членів Молодіжної комуністичної організації танцювати сардан — традиційний каталонський танець. Нарешті люди почали танцювати народний танець. Його більше не вважали реакційним, тому що він був традиційним, народним. Те, що комуністи не лише наслідували своїх старших радянських товаришів, а були спадкоємцями найкращих здобутків Франції, було справді «торезівською» ідеєю. Нечуваний успіх комунізму за часів Моріса Тореза та Народного фронту полягав у поєднанні цих двох ідей — ідеї солідарності з радянським соціалізмом та ідеї шанування національної спадщини. «Ми — спадкоємці найкращих надбань Франції, — казали вони. — Якщо цей танець є національним надбанням, якщо його танцюють каталонці, то й ми можемо!»

Я давно читав ці мемуари, але на все життя запам’ятав це як приклад розширення світогляду порівняно вузької, обмеженої «класової боротьби», притаманної комуністам 20-х років. Навіть живучи в бідності, пролетарі не залишалися осторонь культури, вони завжди були носіями певної досить розмаїтої культури.

***К. Б.*:** У процесі розв’язання питання «регіональних культур» у IV Республіки, здається, був період латентності, уповільненості, навіть після прийняття закону про вивчення регіональних мов.

***М. А.*:** IV Республіка зневажала режим Віші і поважала здебільшого політику III Республіки, причому настільки, що не наважувалася вносити значні зміни в адміністративно-територіальний устрій, закладений III Республікою.

Перше об’єднання департаментів у префектури, здійснене Віші з метою створення поліційної служби, набуло поганої слави. Справді, керівники підпільних рухів, зокрема лідери Народного фронту та Руху Опору, планували створити Республіканську комісарську мережу регіонального рівня. Адже вони вважали звільнення Франції складним процесом, що відбуватиметься поступово, і, як наслідок, виникне потреба у місцевих комісарах Республіки. Саме тому з’явилися республіканські комісари з регіональними повноваженнями, наприклад, відомий Раймонд Обрак у Марселі чи Мішель Дебре в регіоні Луари. Але ця посада створювалася як виняток, і тому її дуже швидко скасували.

У 1948 році Францією прокотилася хвиля страйків під проводом комуністичної партії та Загальної конфедерації праці, що, на думку деяких політиків, було справжнім повстанням. Саме в цій напруженій атмосфері класової боротьби за ініціативою Жюля Мока, з метою підвищення ефективності поліційної служби, було відновлено посаду префекта регіону, яка мала назву Генеральний інспектор Адміністрації з надзвичайних доручень. Ця складна назва свідчить про те, що для Республіки головною одиницею адміністративно-територіального устрою був департамент, а регіони та префектури на чолі з префектами були лише *емпіричною перевагою* і не мали на меті відновлення колишніх провінцій. Згодом за допомогою «програмних регіонів», а потім просто «регіонів», справді вдалося створити регіональні територіальні одиниці, причому кінцевою метою такого адміністративно-територіального поділу були економіко-географічні інтереси, а не культурне відродження. Інакше кажучи, на Ваше запитання стосовно IV Республіки можна відповісти так: за республіканською традицією, IV Республіка не поспішала відновлювати регіони і робила лише перші кроки на цьому шляху.

***К. Б.*:** Отже, перші уряди V Республіки створили регіони, але генерал де Голль пішов у відставку після того, як на

референдум було винесене питання про регіони. Чи не здається Вам це парадоксальним, зважаючи на всім відому відданість голлістів нації та державі? Якими були фактори загострення місцевих та регіональних амбіцій упродовж останніх десятиліть?

***М. А.*:** Початок V Республіки ознаменувався діяльністю Мішеля Дебре, який у коаліції голлістів представляв лівих. Мішель Дебре був затятим республіканцем, на відміну від інших голлістів. Вони створювали регіони, вважаючи, що департамент був занадто маленькою адміністративно-територіальною одиницею, й існувала потреба у більшій та ефективнішій економічно-територіальній одиниці. А оскільки це не повинно було виглядати як відновлення колишніх провінцій, то й колишні назви не використовувалися. Так, наприклад, казали «Північ», маючи на увазі Нор-Па-де-Кале, а не Фландрію і Артуа. У деяких регіонах вчинили досить дивно: використали назву колишньої провінції та назви департаментів. Наприклад, Пуату-Шаренте чи Шампань-Арден. У інших регіонах просто використали назви колишніх провінцій, як-от Лімузен, Прованс. Ми вже про це говорили. Чиновники швидко усвідомили, що люди втратили свою історичну пам'ять і забули, що Лазурний берег був провансальською територією, і тому цей регіон назвали «Прованс — Альпи — Лазурний берег», аби догодити мешканцям Ніцци, Канн, Грасу. Усе це робилося похапцем, безладно, але з певним острахом перед поверненням старого режиму. Я пропоную називати це *«перевагою економічної мотивації над історичною»*.

Що ж до причин, які підштовхнули де Голля винести на референдум питання регіоналізації, то я не досліджував цього питання. Але, у всякому разі, можу сказати, що де Голль був здатен на зміни, залежно від ситуації. Його погляди пройшли шлях від монархії до республіки, від колоніальної імперії до деколонізації.

Що стосується відчуття регіональної належності, то воно загострилося впродовж останніх п'ятдесяти років, оскільки невеликі ремесла та сільське господарство переживали кризу або були під загрозою ліквідації. Коли Франція мала захищене сільське господарство, з якого жили селяни, а також невеликі підприємства, депутати могли й не перейматися туризмом. Коли ж виробництво, за деякими винятками, та сільське господарство почали занепадати, люди заходилися шукати їм заміну. Тоді їхні хати, що були втіленням історії і приваблювали туристів, і знадобилися їм. Саме в цьому полягає одна з причин, не скажу, що головна, зацікавленості історичним минулим. Пригадую один яскравий приклад, що стосується мого рідного міста, де одного дня з'явилися поштові марки, а потім і вивіски для туристів з написом «Юзес, перше герцогство у Франції». Адже за стародавньою ієрархією, це справді було перше герцогство у Франції. За часів III Республіки про такі речі не думали. У той період, коли мій дідусь був членом муніципальної ради, герцогство не вважалося символом міста і місцеві ліві та республіканська адміністрація й не думали використовувати це для приманювання туристів. То був політичний, а отже, конфліктогенний символ. Сьогодні, коли місцеві конфлікти не такі запеклі, а місцевому визнанню надається все більшого значення, символи змінюються. Ці регіональні особливості використовуються для привертання уваги, якщо вони дійсно є особливостями, якого б змісту вони не були.

***М. М.*:** Отже, регіональні та місцеві особливості, на Вашу думку, можуть змінюватися — вони підкреслюються для того, щоб привернути увагу…

***М. А.*:** Так. Розглянемо приклад. Якщо ви запитаєте, яка жорстока та могутня тварина є символом міста Нім, вам скажуть, що це бик. Навіть якщо на футболках відомої фірми з виробництва одягу зображений крокодил, переважна більшість місцевих жителів давно вже забула про римських імператорів та єгипетський легіон, символом якого був крокодил. Сьогодні Нім сприймається як французька столиця іспанської кориди. Іноді під час великих щорічних свят складається враження, що це андалузький анклав у Франції. Це свідчить про почуття етнічної належності, і стара провінція тут ні до чого. Насправді, все виглядає так, ніби культура та самобутність Лангедока втратили підґрунтя. Почуття регіональної належності ґрунтуються на традиції бою биків, і величезна заслуга у відродженні цього дійства належить Жоржу Фрешу, меру міста Монпельє.

Звернімося до Парижа. Якщо Вас запитають, що є символом Парижа, то Ви, як людина освічена, дасте відповідь: *«Це купецький човен, fluctuant nec mergitur»*. Але, прогулюючись Парижем, ви помічаєте, що туристи купують сувеніри у вигляді Ейфелевої вежі. Проте Ейфелева вежа не мала бути символом Парижа, вона зводилась як гімн індустріальному прогресу і частково, щоб відзначити сторіччя Французької революції. Утім, згодом, через кілька десятиліть, виявилося, що це найвищий монумент у світі. Вона стала особливістю, своєрідною візитівкою Парижа, його символом, причому не офіційним, а символом культурної належності, етнографічним символом. Звернімося до іншого прикладу. Вибачте за незручне запитання, але який сувенір за чотири су купують туристи, що відвідують Брюссель? Звичайно, це фонтан Манекен Піс. Хоч цей пам'ятник і мав стати символом Брюсселя, його можна побачити лише в Брюсселі: це як Русалка у Копенгагені або зміна почесної варти біля Букінгемського палацу. На мою думку, регіональна самосвідомість або почуття регіональної належності будуються саме навколо таких речей, дуже різних за походженням та первинним значенням, але завдяки яким один регіон відрізняється від іншого, які роблять його самобутнім, розносять славу про нього у всьому світі. Це один з аспектів цього питання, не наважуся сказати, що головний, але один із найважливіших. Це не філософська теорія, а висновок дослідника-практика.

Проте іноді це може привести до несподіваних результатів. У провансальському регіоні недавно відзначалися події 1851 року, пов'язані з повстанням проти державного перевороту, що стало наслідком проведення жорстокої республіканської політики, спрямованої проти провансальських селян. Саме завдяки цьому повстанню ліві сили здобули таку популярність у Провансі, як, власне кажучи, і в провінції Лангедок. Ліві соціалісти та комуністи користувалися цією популярністю протягом досить тривалого часу, і це неодноразово приносило їм успіхи під час виборів. Потім популярність поступово почала зменшуватися.

І ось під час підготовки до урочистого відзначення 150-річчя цієї події, що мало відбутися 2001 року, у департаменті Вар почали відбуватися досить дивні речі. Після того як представники Національного фронту здобули більшість на виборах до мерії, Яна Піата було обрано мером, а потім убито під час народних заворушень, Вар здобув репутацію «правого» регіону. Виборцям це не дуже сподобалося. Серйозно налаштовані представники поміркованих правих сил, які були не останніми фігурами у мафіозних колах, усвідомили це і вирішили віддати данину своєму регіону. Несподівано для всіх вони почали вшановувати своїх пращурів, що брали участь у грудневому повстанні 1851 року, вносячи тим самим розбрат у лави лівої інтелігенції та лівих партій, які вважали це своїм привілеєм. Можна сказати, що це їм вдалося, адже М. Фалько, одна з ключових постатей серед правих, став мером Тулона, і сьогодні обіймає посаду міністра.

Існують традиції і відданість цим традиціям, яку політики можуть використовувати у своїх цілях. Іноді вони маніпулюють навіть почуттям регіональної належності. Відзначення 150-річчя грудневих подій 1851 року мало неабияке значення для збіднілого департаменту Вар, зокрема у сфері шкільної освіти. І не лише тому, що вчителі, яким вдалося залучити учнів до фарандоли та традиційних народних ігор, були прихильниками лівих чи правих республіканців. Головний успіх цього заходу полягає в тому, що в людях прокинулося почуття регіональної належності, вони пригадали, що мешкають у цікавій місцевості, де відбувалися якісь історичні події.

З іншого боку, іноді політичні цілі можуть превалювати над регіональними амбіціями. Один мій колега з Ексан-Провансу, Жан Стефані, розповів мені, що за часів Іспанської війни, під час конгресу фелібрів один наївний фелібр, вважаючи, що робить добре, запропонував учасникам конгресу підняти келихи за Каталонію, тому що «каталонці — наші брати» тощо... Його взяли на глум, і він накивав п'ятами із зали, тому що йшла Іспанська війна, і Каталонія належала до ворожого Франко табору, а фелібри, як справжні реакціонери, всі до одного підтримували франкістів. У цій ситуації симпатії до рекціонерів Франка взяли гору над почуттям солідарності з каталонцями, які тільки частково виступали проти Франко, оскільки він планував відновити каталонську централізовану державу.

***К. Б.*:** Ми майже не згадували про запальний, іноді навіть жорстокий і насильницький характер національних амбіцій...

***М. А.*:** Тут я керуюся передусім моральними принципами. На мою думку, не можна виправити одну несправедливість, скоївши іншу, яка може бути навіть гіршою. Я готовий визнати, що існував певний період, коли Бретань мала право на незалежність, і її приєднання до Французького королівства було історичною несправедливістю, як багато інших подій. Але уявіть собі, що для того, щоб виправити цю несправедливість часів герцогині Анни, треба відокремити Бретань від Франції, унаслідок чого на мапі з'являться дві держави з величезними проблемами національних меншин. Якою буде доля багатьох бретонців, які мешкають у центральній Франції і французів центральної частини Франції, які оселилися у Бретані? Унаслідок переселень населення різних частин Франції настільки перемішалося, що дроблення Франції на окремі регіональні утворення, незалежні одне від одного, може спричинити чималі проблеми щодо статусу мешканців цих регіонів та їх співіснування. Це те саме, що виправляти зґвалтування, вбиваючи немовля, що народилося після цього. Але ж це немовля має право на життя, навіть якщо воно народилося через те, що було скоєно несправедливість.

Мені здається, що свідомі французькі громадяни, чиї аргументи було спростовано, мають мислити саме так. Історію неможливо виправити, повернувшись назад у часі, адже вона не стоїть на місці, постійно створює щось нове. Вона виправляє сучасні помилки й недоліки своїми майбутніми винаходами, одним з яких є сучасна Європа. Але це вже інша історія.

Суспільні науки про нації та націоналізм

П'єр БІДАР

RÉSUMÉ

***Pierre Bidart.* Les sciences sociales face à la nation**

L'auteur s'intéresse aux modalités de traitement des thèmes de la Nation et du nationalisme par les sciences sociales. Les fondateurs de la sociologie et de l'ethnologie, Durkheim et Mauss, se réfèrent de manière constante au phenomène national, sans pour autant lui consacrer des travaux majeurs. Pour sa part, Marcel Maget n'a pas manqué de rappeler son importance cardinale dans la formation des sociétés modernes. L'auteur appelle en conclusion à un véritable sursaut des sciences sociales, et de l'anthropologie en particulier, pour en faire un objet d'étude fondamental.

Mots-clés: *Ethnologie. Sociologie. Nation. Nationalisme. Durkheim. Mauss.*

SUMMARY

***Pierre Bidar.* Social Sciences about Nations and Nationalism.**

The author is interested in features of interpretation in social sciences of such themes as nation and nationalism. The founders of sociology and ethnology — Durkheim and Moss constantly address to the phenomenon of nationalism, nevertheless do not devote to it thorough works. For his part, Marseilles Maget has not missed an opportunity to remind of the importance of its role in formation of the modern society. In conclusion the author calls for the appropriate validity of increase of interest to social sciences and, in particular, to anthropology, as to a subject of fundamental study.

Key words: *Ethnology. Sociology. Nation. Nationalism. Durkheim. Moss.*

Жозефу де Местру, який вважає, що слово *нація «зручне, тому що з ним роблять все що завгодно»* (de Maistre, 1845:57), Люсьєн Февбр міг би заперечити, що *«якби дійсно існувала історична географія, найважливішим питанням, яке мало стояти перед цією дисципліною, безсумнівно, було б питання, яке постає перед великими націями протягом всього їх існування»*[1].

Зауваження видатного історика, здається, у Франції не справило значного ефекту. Теми нації та націоналізму багато втрачають від нехтування ними суспільних наук, принаймні деяких з них. Через свою належність до практично неосягнутого (чи ще гірше, до неосяжного), вони наражаються на перешкоду старого розподілу всередині суспільних наук: предметів, які надають перевагу історії, філософії, праву та політичним наукам, що дуже рідко звертаються до соціології та антропології. Чи змінюється ця ситуація? Можна відзначити певне збудження наукової думки з появою праць Ф. Броделя та П. Нора (1986), присвячених «французькій самобутності», з організацією міжнародного симпозіуму на тему: *Нації, націоналізми та перехідні періоди*. XVI-XX ст., обрані організаторами (з Центру досліджень порівняльної історії перехідних періодів) з метою *«знову обміркувати важливі питання, якими є генезис, еволюція, характер національної самобутності та національних рухів: національні рухи з XVI по XIX ст. в Європі, а також сучасні рухи»* (Lemarchand et Mazauric, 1993:13) включаючи роздуми Домініка Шнаппера (1991; Schnapper, Mendras et alii, 1990) про національне почуття та про «наших» (Bidart, 1991), а також суттєві внески журналів, присвячених *національній* темі, таких як *«Genèses»* (суспільні науки та історія) з номером під назвою *«Le National»* (1991)[2] та *«Dèbat»* (1995) із серією його статей, присвячених темі «Нація: між застарілістю та відродженням»[3].

Історичний дискурс, розглядаючи європейське дев'ятнадцяте століття як століття «національностей», тобто століття побудови сучасних держав-націй, аж ніяк не посприяв призупиненню історичної точки зору, посилаючись на останні прояви націоналізму в неприпустимих конфліктах XX ст. Таким чином, було знову висунуто, точніше, підтверджено версію, що засновані держави-нації воліли нав'язати умови їх власної організації. Через це вияв національного характеру міг бути затаврований як політично та, внаслідок цього, науково неспроможний.

Диференційований підхід до теми національного в суспільних науках показує, наскільки ці науки залежать від суспільства, яке їх продукує, та відтворює способи організації наукових досліджень об'єктів — конформізм думки, обмеження, безрезультатні роздуми. У цьому плані наявність національної теми в історичній думці XIX ст. є проявом подвійної вимоги часу і тісного зв'язку між політикою та наукою: знання національного фактора — з одного боку, його захист та пояснення — з другого. Фундаментально посилюючи колективну свідомість та колективну дію (або ж «працюючу», у випадку мови, території, історії, і т. ін.), національний фактор є реальністю, яку важко охопити, настільки історичними іноді є розбіжності — навіть для націй, затверджених структурою державного типу — між національною риторикою керівної еліти та можли-

вістю її соціального втілення. Слід було б нагадати, що націоналізація соціального французького простору завершується, на думку експертів, з Першою світовою війною внаслідок об'єктивації зовнішнього ворога та факту кровопролиття, що було важливим єднальним фактором. Складність у подібному визначенні нації пояснює відмінність метонімій: нація — батьківщина — держава, нація — націоналізм — національність, які розглядалися з XVIII ст.[4], і які також можна знайти у Дюркгейма (1969), Мосса (1969) чи Гальбвахса (1963). У галузі формування історії (краще говорити про філософію історії) відзначається збіг формування сучасної історичної науки з приходом нації; точніше, історія бере участь у побудові національної ідеї, що була змодельована у Франції братами Люм'єрами за принципами освіченого розуму, та універсальності французької мови та культури, у той час як у Німеччині, *Aufklärung*, реагуючи на претензії французьких братів Люм'єрів, осягає її, завдяки Гердеру, Фіхте та Гумбольдту, зокрема, в онімечуванні, відродженому протестантизмом та звеличеному якостями німецької мови (що має переваги над французькою, яка стала занадто офіційною через «ідею просвітництва»). Більшість східноєвропейських націоналістичних течій XIX ст.[5] розвинули гердерівський підхід до нації, ототожнений з «генієм народу» (*Volksgeist*), щоб протистояти іншій нації, яка начебто вважалася вищою. Третій Рейх також потім долучиться до гердерівських позицій, спотворивши їх реальний зміст[6] заради зміцнення свого політичного реноме, вважаючи Гердера підозрілим автором[7].

Проповідуючи теорію універсальної культурної відносності (усі нації однакові), але побудувавши паралельно свою *«філософію історії»* та власну концепцію народної культури починаючи з почуття нижчого становища стосовно канонів французького класицизму, Гердер готував ґрунт для *Anshluss* та до роздрібнення Австрійської імперії і через це — розквіту націоналістичних течій, посилюваних усвідомленням меншовартості: німців щодо Франції, поляків щодо Німеччини та Австрії, чехів щодо Австрії, українців щодо росіян.

Великий прихильник Французької революції, сумнозвісної своїм постреволюційним періодом, Фіхте, який здебільшого поділяв позиції гердерівської концепції, малює у своїй праці *Discours à la nation allemande*[8] справжній освітній проект, що припускає трансформацію німецької нації в політичний, культурний та ідеологічний суб'єкт. За відсутності заснованої держави-нації, саме німецька мова, історичну глибину та онтологічні властивості якої він підкреслює, наділяється функцією символічного представництва німецької нації, головною культурною інфраструктурою якої вона є.

Що ж до Г. де Гумбольдта[9], видатного мислителя *Aufklärung*, маловідомого у Франції, то він захищає ідею тісного зв'язку між мовою і нацією чи народом, який нею розмовляє, але в той же час здійснює гносеологічну революцію, що полягає у звільненні лінгвістичного мислення від ідеологічого та філософського впливу, і приводить до формування автономної науки — лінгвістики.

Наполягання на лінгвістичному вимірі національного фактора пояснює важливість студій з порівняльної філології у стінах Німецького університету та формування «Історичної школи» (Dilthey, 1988), яка розвиватиме органіцистську концепцію нації. Розбіжності між тим, що нащадки назвуть німецькою, або ж органіцистською, концепцією нації, та французькою, чи політичною, концепцією (звеличеною відомою промовою Ренана про націю, у Сорбоні) живитимуть багату філософсько-історичну літературу, якій не бракуватиме ідеологічних натяків та висновків. Жан-Ів Гіомар (1995 : 49-69) підкреслює позитивне та негативне цих стереотипних протиставлень між тією Францією братів Люм'єр і «універсального розуму», та тією Німеччиною, що потрапила з XVIII ст. у колію *Volksgeist*, а також між «гарною» Німеччиною Канта, Шиллера, Ґете, та «поганою» Німеччиною, народженою з Гердером та тріумфуючою з Бісмарком і Гітлером, проходячи також, як багато хто думає, через Гегеля. Канонізація цих протиставлень відбулася дуже різними шляхами, так само, як і різними були думки істориків.

Від Дюркгейма до Мосса

Особливість національного дискурсу, політичні заходи соціалізації національного фактора та його взаємозв'язок з республіканським ідеалом можуть, на нашу думку, пояснити незначний внесок суспільних наук, що зароджуються усупереч вимогам засновників. Справді, наділені місією пізнання нового індустріального суспільства, вони повинні також виробляти норми соціальної єдності, не торкаючись норм національної згуртованості. Саме так Дюркгейм викладає, скоріше за все, елементарні та спірні міркування під час дебатів, що проводилися у 1905 році з Відалем де ла Блашем, Полем Дежарденом, Артуром Фонтеном та іншими з приводу тем «нації», «батьківщини», «народу» та опубліковані у *«Libre entretiens»*, уточнюючи, що *«мабуть, найвірнішим способом є відхід від уживання застарілих слів та заміна їх новими словами, яким потрібно було б надати чітко визначеного змісту»,* та зауважуючи, що існують *«групи людей, які об'єднані спільною цивілізацією, але не об'єднані політичними зв'язками. Як приклад «національності» можна навести ті групи, які вийшли з колишніх держав, і які не відмовилися знову об'єднатися, або держави, що перебувають на шляху формування. Є випадки, коли дві групи змішуються, як у Франції, де одна й та сама група одночасно належить і до держави, і до національності. У цьому випадку я пропоную вживати слово «нація»* (Noiriel, 1991 : 72-94).

Позитивізм та ідеологічні і республіканські переконання підштовхують його, скоріше за все, до розгляду (або ж до його уникання?) нації як національності, ніж до поняття націоналізму, надаючи, здається, перевагу терміну «патріотизм».

У книзі *Education morale* (Durkheim, 1963), подано три складові моральності: дух дисципліни, належність до соціальних груп та самостійність волі; суспільство розглядається як *«колективна особистість»,* але навряд чи розуміється як національне продовження. Проте нація, на думку Дюркгейма, є проміжною, застарілою реальністю, нижчою за *«моральні цінності»: «З колишніх маленьких племен*

утворилися нації; потім і самі нації змішалися й увійшли в більш масштабні організації. Після цього моральні цінності суспільства стали більш узагальненими. Вони все більше відриваються від етнічних чи географічних особливостей (...). Таким чином, людські цінності — ще вищі за найпіднесенніші національні цінності. І чи не до них повинна повернутися верховна влада?» (*там само*: 64). І далі: *«Але фактично людина є цілісною тільки, якщо вона належить до численних спільнот, і сама моральність є цілісною тільки тоді, коли ми відчуваємо себе солідарними з різними спільнотами, до яких ми належимо (родина, корпорація, асоціації, політика, батьківщина, людство). Але, в будь-якому разі, оскільки всі ці різні суспільства мають різну моральну цінність, бо не всі вони відіграють однаково важливу роль у колективному житті в цілому, вони не могли б займати однакове місце в наших переконаннях. Є одне, яке користується справжньою перевагою над усіма іншими, і яке, переважно, визначає моральну поведінку, — це політичне суспільство або батьківщина, але батьківщина в розумінні часткового втілення ідеї людства»* (*там само*: 68).

Марсель Мосс, безумовно, є точнішим, часто нагадуючи, що місце національної належності — у виявах соціальної поведінки, та погоджуючись стосовно теми нації із серією міркувань Анрі Леві-Брюля[10], об'єднаних під назвою *«Nation, nationalité, internationalisme»* (Mauss, 1969: 573-63) у 20-х роках та опублікованих у 1954 році. Приділяючи увагу таксономії, методиці, Мосс прагне до теоретичних узагальнень, які він здійснює, враховуючи пояснення Арістотелем різниці між *«народами або «етносом» та містами чи «полісами», і що ми називаємо державами чи націями»* (*там само*: 581), та ставлячи завдання *«розрізняти другі, але й не нехтувати, тим не менш, розрізненням перших»*. Він робить це, нагадуючи про відмінність між соціальними станами, які звеличують або ні, про досвід або національний масштаб: відмінності між відомими суспільствами, що заслуговують на звання нації, між тими, які знаходяться в процесі його здобуття і тими, історична доля яких позбавила їх такого шансу назавжди. Він визнає соціологічний вимір, особливо чутливий до національного фактора: *«здається, на перший погляд, що колективне життя може розвиватися тільки у рамках політичних організацій з чітко визначеними межами, тобто національне життя є найвищою формою і, що соціологія не може містити знання про вищі соціальні явища»* (Mauss, 1974 : 451). Мосс констатує, що національне питання є частиною *«недосліджених ділянок»*[11] молодої соціології, тоді як в її розпорядженні є серйозні знання *«про примітивні форми полісегментних суспільств, кланові суспільства, племінні системи, примітивні форми монархії та деякі з її розвинутих форм»* (Mauss, 1969 : 578) та *«що на іншому краю еволюції» (там само)* є багато праць юристів та філософів з питання держави. Починаючи з цих перших свідчень, дослідження Мосса тяжіють до дидактичності, позитивності та підказують широке коло питань, з якими будь-яке вчення про націю повинно було стикатися. Ці питання повністю висвітлені у визначенні нації, яке він дає, маючи намір довести його евристичну і прагматичну цінність: *«Під нацією ми розуміємо матеріально та морально інтегроване суспільство зі стабільною, постійною центральною владою, з визначеними кордонами, з відносною моральною, ментальною та культурною єдністю мешканців, які свідомо залучилися до держави та її законів»* (*там само*: 584). Мосс підкреслює інтегруючий вимір національного фактора та висловлює думки про існування різних процесів втілення національної ідеї через обмеження місцевих суверенітетів, звичаїв, через націоналізацію сфери економічних відносин, через створення спільних ідентифікаційних символів, таких як прапор, через послаблення внутрішніх культурних відмінностей, яке проходить через таврування провінційної належності. Звідси виникає бажання знати, як *«сучасна нація вірить у «свою» расу»* (навіть якщо йдеться про антропологічно хибну точку зору) (*там само*: 595), *«вірить у свою мову»*[12], *«вірить у «свою» цивілізацію (факти, якими відзначається ця націоналізація думки та мистецтв, численні»)* (Mauss, 1969 : 599 та 600). Деякі теми для роздумів заслуговують, на думку Мосса, на особливу увагу: так само як і знання умов формування націй, потрібне і знання властивостей їх індивідуальності — *«значного соціального явища, новизна якого здебільшого недостатньо відчутна»* (*там само*: 594); але важливо також урахувати питання формування вірувань та вигадок, важливість структур та установ (церков, держави, університетів і т. ін.), які творять історію, джерела ненависті між націями та почуття вищості, відмінність елементів, що можуть бути віднесенні до формулювання національної ідеї (Мосс, який говорить про історію націй європейської держави, згадує про роль фольклору Оссіана, германської філології, казок братів Грімм та відкриття *Едда*), створення великих націй (там само: 603), центральну роль освіти у формуванні колективного духу нації, смислу та могутності *національного*, символічне змішування понять нації, батьківщини, майже республіки, стосовно Франції[13]. Враховуючи таку кількість нюансів, Мосс пропонує й інше визначення нації: *«У цілому, цілісна нація — це достатньо інтегроване суспільство з демократичною центральною владою, кількаступеневою, що в будь-якому випадку має уявлення про національний суверенітет, кордони якого загалом є кордонами раси, цивілізації, мови, моралі, коротше кажучи, національного характеру»* (Mauss, 1969 : 604). Однак, рідко зустрічаються країни з таким збігом, за винятком *«сформованих націй, де все це співпадає» (там само)*. І саме тому, що ці збіги такі рідкісні, вони є *«видатними і, якщо нам дозволять судити, ще кращими»*.

Його переконання, водночас наукові (систематичне дослідження всіх форм вираження соціальних відносин) та політичні (пояснення своїх соціалістичних переконань), спонукають його до дослідження всіх проявів, що ведуть до виходу за межі національних кордонів, до вивчення космополітизму та інтернаціоналізму. Космополітизм містить мораль, в якій нації позбавилися їх суверенної влади та творчої функції закону на користь нової справи, справи людства (там само: 629). Мосс вбачає в цьому *«останній результат чистого, релігійного та християнського, чи метафізичного індивідуалізму»*.

Його критика, або його застереження, ще підсилюється: *«Ця політика «людини — громадянина світу» є нічим іншим, як наслідком теорії піднесення всюди однакової ко-*

чової людини, фактором моралі, що переважає над реаліями соціального життя, моралі, що сприймає тільки єдину батьківщину — людство та не сприймає інших законів, крім природних. Будь-які ідеї, що, можливо, є дієвими для обмеженого кола, але не можуть бути мотивами дії для більшості людей чи навіть для жодного з існуючих суспільств» (*там само*: 629-630). Космополітизму, який *«заперечує націю»,* він протиставляє інтернаціоналізм, що «визначає її місце» (Mauss, 1969: 630) та протиставляється націоналізму, який *«ізолює націю» (там само)*. Він повністю поділяє визначення Дюркгейма, який розумів соціалізм як *«контроль нацією економічної влади»* (*там само*: 638). Він виявляє твердий інтелектуальний оптимізм, розрізняючи в історії непереборний та безповоротний рух до покращення національної реальності та цивілізацій: «усі нації та цивілізації нині тяжіють до чогось більшого, більш сильного, більш загального та більш раціонального (дві останні теорії — взаємопов'язані, тому що за межами символу люди спілкуються тільки в раціональному та реальному» (*там само*: 478). Чутливий до аналітичних категорій і цінностей індустріального суспільства, сповненого обіцянок (здоровий глузд, прогрес), він розрізняє *«націоналістичний період»* та *«раціоналістичний період»: «Цивілізація націоналістичного періоду — це завжди їх культура, культура нації, тому що, звичайно вони ігнорують цивілізацію інших. Цивілізація раціоналістичного та, взагалі, універсалістського й космополітичного періодів*, подібно до великих релігій, *становить щось на зразок одночасно ідеального та реального стану речей, раціонального і, в той же час, природнього, причинного та разом з тим заключного, коли прогрес, щодо якого немає сумніву, поступово деблокується»* (*там само*: 476). Зайняті визначенням основ соціологічних та антропологічних наук, глибоко вражені війною та її руйнівними наслідками серед їх друзів та співробітників, уважні до всіх форм *«раціоналізації»* соціального життя, заклопотані узгодженням соціалістичного обов'язку та позитивістських розмірковувань, Дюркгейм та Мосс вимірюють велике соціальне та символічне значення національного фактора, не приступаючи, однак, до трансформації його в об'єкт пріоритетного вивчення. Його так і залишають ескізом.

Щодо антропології нації

Марсель Маже, зі свого боку, не вагається зробити з цього одну з головних тем європейської етнології (Maget, 1968). Виходячи з того, що Європа відзначається тенденцією до внутрішньої уніфікації та підтримки універсальності, він одразу зауважує, що *«основним фактором, з яким етнограф стикається з самого початку, є фактор національний»* (*там само*: 1249). Нації поглинають офіційну фразеологію (часто утворену зі стереотипів), наділену небезпечною ефективністю. Чи привела могутня присутність європейських націй до їх повного самопізнання та чи досягли образи, носіями яких вони є, максимуму об'єктивності? На думку Маже, це далеко не так, бо ці образи не уникають критичного прочитання етносів, соціальних належностей, і навіть генерацій.

Незважаючи на те, що дуже давно культурна та економічна історія суспільств будується навколо утвердження верховенства міста, яке сполучає всі структури та символи влади і могутності на шкоду сільському населенню, обмеженому пасивною роллю, та незважаючи на те, що соціальні ієрархії затверджують суспільну впливовість домінантних класів та витіснення за межі суспільства народу, будь-яка роль якого в історичній діяльності заперечена, починаючи з XVIII ст., *«два майже сучасних та деякою мірою співвідносних явища»* впливають на долю європейських суспільств: *«формування націй та підйом індустріалізації» (там само)*. Націоналізація території, здійснена адміністративними структурами через лінгвістичні директиви та шкільне навчання, зустрічається з *«регіональними особливостями груп населення, посилення яких буде однією з важливих мотивацій місцевих досліджень» (там само)*. І кожна країна зазнає процесу націоналізації, особливої за своєю формою, своїм ритмом та своєю результативністю. Цей процес, починаючи з XIX ст. супроводжується виникненням системних знань, названих у Німеччині *Volkskunde* (Bruckner, 1987 : 223-247), фольклор — в Англії та Франції, головною рисою якого є інтерес до народу, який звичайно ототожнюють з селянським суспільством. Наука про народ, започаткована в Італії Дж. Б. Віко (*1725, Principi di una scienza nuova*), у Німеччині Месером, у Франції Монтеск'є, знаходить своє продовження в естетиці народу. Національні проекти визначають інтелектуальні традиції, до яких можна віднести метод компаративної лінгвістики в Німеччині чи структурної лінгвістики у Франції. Виникає нове поняття, зокрема у Німеччині, яке позначає фундаментальний масштаб народу, що став головним об'єктом вивчення: Nationalgeist, *«національний дух»* (Herder 1774), Volksgeist, *«дух народу»* (Herder, 1793), Volkseele, *«душа народу»* (Arendt, 1806). Романтизм використовує це поняття для свого літературного та історичного розвитку, розрізнюючи вищу верству (*Oberschicht*), вражену космополітизмом, та верству-матір (*Mutterschicht*), не спотворену, втілену в народі (Maget, 1968 : 1249). Ця термінологія буде прийнята країнами з німецькою та нідерландською мовами і взагалі, країнами, що зазнавали германського впливу.

Ці зауваження викладаються по пунктах у дебатах про вивчення народного як *«прошарку культури»* та народу як *«культурного прошарку»*. І досі це є складним заняттям, яке часто буває двозначним у Франції, якщо послатися на працю П. Готьє *L'Ame française*(1949); автор поєднує змалювання національного образу — *«провінційний дух ледве існує у нас»* (с. 15) (цитовано Maget, 1968 : 1304) — та поступку французькому характерові з його властивістю інтегрувати відмінності: *«Він глибоко різниться зі сходу на захід, з півночі на південь: характер пікардійця не такий, як характер гасконця; нормандця не сплутаєш з савойцем, марселець реагує не так, як мешканець Нанта, мешканець Бордо — не так, як ліонець, парижанин — не так, як овернець. На перший погляд вони здаються протилежними. Проте, це не так. Між цими темпераментами, цими, настільки різними способами буття та дії, існують спільні особливості, ідентичні риси — незважаючи на значні суперечності, усі французи відчувають, думають та діють у*

певний спосіб, який є французьким і тільки французьким» (*там само*: 1304-1305). Те саме повторюється у нотатках іноземного відвідувача, який відзначає, що французькі університети позбавлені індивідуальності: *«що найбільше вразило Баррета Венделла в наших провінційних університетах — це абсолютна відсутність традицій та відчуття місцевості, і він це констатував. Справді, наші факультети, де б вони не знаходилися, пропонують, на відміну від американських університетів, ту саму відсутність індивідуальності»* (*там само*: 1304). Ця відсутність індивідуальності походить, як аргументує М. Маже, з того, що поповнення кадрів французьких університетів відбувається з одного соціального класу, і що такий дослідник у своїй праці послуговується готовими схемами. Також зрозуміле визначення народу як етносу та народу як соціальної верстви, проте чи наближається вона до делікатного заняття (*там само*: 1310). Цими труднощами наповнені суспільні науки, які є продуктом *«національних особливостей»*, що діють на трьох рівнях: *«особливість національної кон'юнктури як об'єкта та меж дослідження; (...) політичні програми; (...) апарат дослідження; (...)»* (*там само*: 1310-1311).

Ці труднощі пов'язані також з хитанням між певним *«провінціалізмом, (який) йде в парі з ретроградним характером нації в цілому»* та *«технократизмом, який не поважає тонкощів регіональної культури і (який) прирівняний до загального темпу тріумфуючих націй»* (Maget, 1968 : 1311). Саме тому ця особливість суттєво протиставляється *«універсалізації концепцій та завдань» (там само)*.

Розглядаючи перспективи освіти, наш автор відзначає, що у XIX та XX ст. наука має тоталізуюче і навіть «тоталістичне» спрямування. Результати цього можна знайти в географізмі чи антропогеографізмі, що ілюструються відомою формулою В. Кузена, *«Дайте мені ґрунт, і я вам скажу, що це за людина».* Справа в тому, що суспільні реалії не підкоряються тоталістичному підходу. Спосіб суспільного існування етносу дає гарний приклад цього: *«Якщо поняття етнос вжите як наукове, воно не обов'язково збігається з об'єктом любові патріота або із суспільним устроєм, який хоче заснувати політичний діяч»* (*там само*: 1313). Серед цих перспектив первісною є необхідність «скоротити зони тіньового та невідомого» (Maget, 1968 : 1315), пам'ятаючи, що історично суспільні науки виникли через потреби адміністрування та керування населенням. Серед сучасних невідкладних аспектів особливу увагу необхідно приділити етнічному чиннику (що може тлумачитись не онтологічно, а, скоріше, хибно), насамперед — *«складникам національної спільноти»* (*там само*: 1329), тобто символам, національним установам, цінностям, схваленим системою освіти, пресою та засобами інформації. Чи намагатимуться *«зробити поєднуваними відмінності та зменшити кількість протиріч або навпаки»?* (*там само*). Про ці нові поняття кажуть як про *«поняття несвідомого колективного, що зберігає, завдяки деяким авторам та публіці, езотеричний та магічно-релігійний відтінок»* (*там само*: 1330). Як виробляють етнотипи, до та під час шкільного навчання? Як викладають по пунктах *«провінційний етнос»?* Які існують вироблені та передані уявлення про французів? Які образи самих себе пропагують іноземцю французи? Як ці уявлення накопичуються, в якій послідовності, чи прийняті вони поколіннями, зокрема поколіннями виселених з батьківщини? Які складники можливих способів вияву *«невиявлених особливостей»* (Maget, 1968)? Деякі нації демонстративно створюють позитивний ефект, іноді його імітуючи, або, навпаки, негативний ефект, знаючи, про постійну дію численних механізмів урегулювання, позиціонування щодо «інших». Таким чином, *«баск є баском не тільки для себе, стосовно подібних до себе попередників, сучасників та нащадків, але також для визначеної чи змінної кількості соціальних партнерів, які не є басками, проте більш-менш переконливо зобов'язують його бути для них представником басків»* (*там само*, с. 1315).

Наслідком поділу суспільства на три підсистеми — урбаністично-індустріальне суспільство, народ (або письменне суспільство) та примітивне суспільство (чи неписьменне суспільство) — є формування аналітичного синтаксису та спеціалізація інтелектуальних підходів: етнографія, обмежена вивченням основної сфери, фольклор, або *Volkskunde,* у вивченні народної сфери. Цей розподіл є невдалим, тому що він заважає розширенню меж використання етнографії: «*Зробити етнографічний нарис про європейців — це все ще сприймається як засвоєння сумнівного смаку. Література дає приклади, де ця перевага утверджується для визначеного народу і де етнографія є майже синонімом* ксенографії». Треба тут додати спрощення, або плутанину, здійснену «університетськими колами» між фольклором та любительством, регіоналізмом, патерналізмом, консерватизмом, а також ієрархією між суспільними науками. Це шкодить побудові справжньої етнографії урбаністично-індустріальної цивілізації, вплив якої на долю суспільств збільшується таким чином, що *«культури, національні особливості перебувають щодо цієї цивілізації в тому самому становищі, що й регіональні культури стосовно національних культур»* (*там само*: 1332). Після формулювання сміливого запитання: *«Чи не є близькими ці національні особливості до того, щоб стати визначними фольклорними пам'ятками по відношенню до цієї вищої цивілізації, яка тяжіє до широкого розповсюдження» (там само)*, Марсель Маже завершує свою думку побажанням, яке у сучасному розумінні є звертанням до нас: *«Можна уявити людство, в якому така група людей змогла б виховати особистість, не застосовуючи загроз або вираження нижчого стану, де певні межі соціального середовища не мали б загрозливих наслідків, і в якому, нарешті, слова етнографія, фольклор та Volkskunde не могли вразити чиюсь гідність або філософські чи наукові переконання»* (Maget, 1968 : 1336).

Численні питання, порушені Марселем Маже, були недостатньо розглянуті. Виняток становлять фундаментальні праці Моріса Агюлона[14], присвячені символам республіки, Анн-Марі Т'єсс про регіональний французький літературний рух (Thiesse, 1991) або Кл. К. Дюбуа про *«національну ідею»* (Dubois, 1992).

Коло читачів журналів суспільних наук розширюється, проте результат залишається дуже відносним. Між 1960 та 1984 роками журналу *Revue Française de Sociologie*, здається, були невідомі терміни «нація», «націоналізм», і «націо-

нальність», які не зустрічаються там жодного разу (Noiriel, 1991 : 72-94). У 1971 році, презентуючи новий журнал *«Ethnologie française»*, Жан Кюїзеньє запитує себе про мету побудови по той бік ілюзії знання, що створює відчуття знайомства з суспільством, і може привести до відмови від будь-якої постановки питання про нього. *«Антропологія починається, — каже він, — з визнання відміннностей, виявлення протилежностей, відкриття особливостей»* (1971, 1: 8). Отже антропологічне вивчення *«суспільств французької галузі»,* чи може воно поставити собі за першочергову мету *«визначити та ідентифікувати їх, запитати себе про доцільність їхнього об'єднання в межах однієї групи, привести в дію принципи та критерії їх належності. І відповідно розташувати їх соціальну та культурну систему стосовно сусідніх культур, регулярності, яка в них розпізнається, тенденцій, які орієнтують їх еволюцію» (там само)*. Частиною цих соціальних та культурних систем є також шлюбні та обрядові звичаї та цінності, пов'язані зі здоров'ям, належність до чоловічої чи жіночої статі, до молодого та старшого покоління. Ці соціальні та культурні системи містять варіанти, названі *підкультурами*. Їхня методична конфронтація всередині загальної культури та дослідження принципів, які створюють систему їхніх протилежностей, формують другий розділ цього етнологічного проекту *(там само)*, що стосується французького простору.

Для вивчення вищезгаданого *«французького простору»,* визначеного як *«сукупність франкомовних культур»,* треба виділити аспекти подібностей та відмінностей, які наявні в мовах, устаткуванні, установах, ідеалах та цінностях, створених у Європі (*там само*: 9).

Якщо вивчення особливостей стоїть на першому плані проектів етнологічних аналізів, посилання на національний обрис цих особливостей та на його загострений ідеологічний аспект, націоналізм, не позначається виразно у початковій офіційній політиці. Питання про відмінність культурних проявів буде вперше проілюстроване в праці Даніеля Фабра та Жака Лакруа про багатомовність у окситанській етнічній літературі (Fabre, Lacroix, 1972 : 43-66) та з виходом із друку наступного року тому, присвяченого великій кількості мов у Франції[15]. Дослідження розширюються до опису засобів передачі республіканської символіки у селянському осередку (Ozouf, 1975 : 9-32) та у міському просторі (Agulhon, 1975 : 34-56). Шарль Парен злегка окреслює багатообіцяльний вияв національної французької культури (Parain, 1976 : 186), Еммануель Леруа-Ладюрі та Андре Зісбер (1979 : 47-68) аналізують культурну ситуацію французьких новобранців, Луї Дюмон позначає шлях певних міркувань про французьку культурну ідеологію через порівняння національних культур (Dumont, 1988 : 82-4). 1988 рік відзначається особливою зацікавленістю, зокрема з появою першої праці, присвяченої незрозумілим співвідношенням між *Етнологією та расизмом*[16], та другої, що досліджує Регіоналізми в їх літературних, фестивальних і політичних тлумаченнях[17].

Дві праці ілюструють зв'язок між суспільними науками та способами національного та регіонального структурування: одна представляє відмінність регіональних тлумачень антропологічної думки в Іспанії (Bidart, 1986 : 366-371), а інша присвячена культурному відродженню у Бретані, розгляду його ідентифікуючого характеру (Prado, 1990 : 225-230). З другого боку, думки американських антропологів про Францію та їхні регіональні підсистеми[18] — достатньо рідкісний інтелектуальний підхід — репрезентують настільки свіжу, наскільки й неочікувану зовнішню точку зору. Це випробування антропологічного підходу в тому, що історично його заснувало, тобто вивчення відмінності, показує всю його плідність.

Різнобічний огляд суспільних наук дозволяє побачити, поряд із значними надбаннями, ледве окреслені результати та проекти, що не мають продовження, але особливо він виявляє обсяг досліджуваних галузей. Хоча сформовані нації стали історичною очевидністю, що не підлягає перегляду, а процес розвитку нації визначається ірраціональністю, і суспільні науки є ефективними для вивчення раціональних процесів, все ж тема нації вимагає значної подальшої активізації розвитку суспільних наук. Жахливих конфліктів, які похитнули колишню Югославію та деякі африканські країни, достатньо, щоб довести нагальність цієї потреби. Антропологія, безперечно, знайде в цьому аргумент для подальшого дослідження.

Примітки

[1] Процитовано П. Віларом, 1962: 29, Febvre L. La terre et l'évolution humaine. — Paris, A. Michel : 323.

[2] Дивитися, зокрема, дуже цікаву оглядову статтю G. Noirel-«La question nationale comme objet de l'histoire sociale», Gèneses, 4, mai 1991 : 72 — 94.

[3] Дивитися журнал Débat, (histoire, politique, société). — Paris, Gallimard, 84, 1995. Les articles retenus sont ceux de Michael Mann, «État-Nation : mort ou transfiguration? L'Europe et le monde»: 49 — 69; de Jean-Yves Guiomar, «De l'Allemagne et de la France. Les faux-semblants d'une opposition»: 70 — 88; de Herbert Lüthey, «La Suisse à contre-courant»: 89 — 104; de Bernard Paqueteau, «Sous la glace, l'histoire. Les rapports du nationalisme et du communisme en Europe de l'Est»: 105 — 120; de Catherine Coquery-Vidrovitch, «De la Nation en Afrique Noire»: 121 — 138.

[4] Стосовно цього дивитися: J. Godechot, «Nation, patrie, nationalisme et patriotisme en France au XVIIIe siècle»; A. Soboul, «La Révolution Française: problème national et réalité sociale»; P. Vilar, «Patrie et nation dans le vocabulaire de la guerre d'indépendance espagnole» dans Actes du colloque patriotisme et nationalisme en Europe à l'époque de la Révolution Française et de Napoléon, XIIIe Congrès international des Sciences Historiques, Moscou, août 1970, édité par la Société des Etudes Robespierristes. — Paris, 1973, відносно цієї теми дивитися: B. Peloille, art. cité: 13 et suivantes.

[5] Дивитися: H. Liebel-Weckowicz, «Nations and Peoples, Baltic-Russian History and thé development of Herder's Theory of Culture» dans Canadian Journal of History, 21, 1986 ; T. Namowicz «Herder und die moderne polnische Kultur» dans G. Ziegengeist, H. Grasshoff et U. Lehman (Ed.), Johann Gottfried Herder zur Herder-Rezeption in Ost-und Südosteuropa, Berlin, Akademie — Verlag, 1978; G. Delannoi et P.A. Taguieff (Ed.), Théories du nationalisme. — Paris, Kimé, 1991, et en particulier l'article de G. Delannoi, «Nations et lumières, des philosophies de la nation avant le nationalisme: Voltaire et Herder».

[6] «Скористалися Гердером (1744 — 1803), щоб відстояти своє право на захист місцевих особливостей проти узагальнення, почуття проти розсудливості, романтизм проти класицизму, національне та первісне проти іноземного. Таким чином, у нього мимоволі знаходили тільки протиріччя та дискримінації. Однак, далекий від «протиставлення» мов, народів, націй, культур, весь твір Гердера полягає в об'єднанні, возз'єднанні «голосу народу розпорошеного людства». Не припиняючи перенесення епох та мов від одних до інших, Гердер розвиває філософію перекладу. На інтелектуальному горизонті кінця XVIII ст., швидше за все, в нього, ніж у Вольтера, Ґете чи Канта виробляється і звільнення і криза мови», — зауважує Pierre Pénisson. Johann Gottfried Herder. — Paris, 1992.

[7] Красномовний приклад, взятий зі звинувачення А. Фінкілкраута в наслідках теорії Volksgeist, у «La défaite de la pensée», Gallimard, 1987. Приймаючи на свій рахунок докори Julien Benda — що містяться у «La trahison des clercs», (1926) — проти мислячого європейського суспільства, яке намагалося задовольнитися видовищем власних творів, власної культури та дослідженням власних місцевих особливостей, А. Фінкілкраут бачить прямий зв'язок між антропологічним релятивізмом Гердера та всіми останніми філософіями контрреволюції; дивитися, зокрема, з 15 по 52 сторінку.

[8] *J.G. Fichte*, Discours à la nation allemande. — Paris, A. Costes éditeur, 1923. Дивитися також статтю Louis Dumont, «une variante nationale: le peuple et la nation chez Herder et Fichte», Essai sur l'individualisme, 1983.

[9] Робота J. Quillien, L'anthropologie philosophique de G. de Humboldt (Presses Universitaires de Lille, 1991, 644 p.) містить цінну інформацію для французьких читачів.

[10] У звертанні, яке він формулює замість вступу до «Nation, nationalisme, internationalisme», він пише наступне: «Серед знайомих Марселя Мосса немає жодного, кому він не довіряв би, у процесі цих розмов, у яких він давав найкраще від себе самого, в яких він готував працю про Націю»: 571; А. Леві-Брюль не вагаючись говорить про «magnum opus», що так і лишився незакінченим, по фрагментах, які залишилися, можна сказати, що «робота — монументальна»: 572.

[11] *Mauss M.,* Oeuvres, vol. 3, 1969 : 578. Мосс зауважує, що «Комт не ставить питання про окремі суспільства, нації, держави»; залишаючи «поза увагою національні індивідуальності», він цікавиться великими історичними епізодами, які фіксують хронологію цивілізацій, (Там само: 454).

[12] *Mauss*, 1969. Він розрізняє в білінгвізмі, що практикувався бретонцями, басками та ельзасцями, і в забутті діалектів прояв «обов'язку поколінь, об'єднаних однією мовою, не знищити її».

[13] «Стрижнева ідея нації, — каже він, — розглядалася як абсолютна реальність в патріотичних та громадянських, метафізичних та юридичних термінах. Але вона є спонтанним твором поколінь, які донесли до народу, через системи народного та парламентського представництва, поділ суверенитету та правління», (Mauss, 1969 : 593).

[14] *M. Agulhon*, «Imagerie civique et décor urbain de la France du XIXe siècle», dans Ethnologie française, — 1975, n°l — 4 : 34 — 56; La statuomanie et l'histoire, Ibid. 1978 (2 — 3) : 145 — 172 ; «Les couleurs dans la politique française», ibid. 1990 (4) : 391 — 398; Marianne au pouvoir, : Paris, Flammarion, 1989.

[15] Дивитися Ethnologie française, 1973 — 3/4; Pluralités des parlers en France. Передмова André-Georges Haudricourt.

[16] Серед статей, що складають цей номер (1988 — 2), треба згадати статті, авторами яких є: Marc Knobel; Utz Jeggle; Freddy Raphaël; Marc Piault; Alban Bensa; Gabriel Gosselin.

[17] Див. Ethnologie française, 1988. — № 3/Régionalismes conçu sous la responsabilité scientifique d'Anne-Marie Thiesse.

[18] Див. Ethnologie française, 1991 — 1/Anthropologues américains par Susan Carol Rogers.

Література

Agulhon M. Imagerie civique et décor urbain de la France du XIXe siècle // Ethnologie française. — 1975. — №°1 — 4. — P. 34 — 56.

La statuomanie et l'histoire // Ethnologie française. — 1978. — № 2 — 3. — P. 145 — 172.

Les couleurs dans la politique française // Ethnologie française. — 1990. — № 4. — P. 391 — 398.

Marianne au pouvoir. — Paris, 1989.

Bidart P. L'anthropologie culturelle en Espagne. A propos de l'ouvrage d'A. Aguirre La antropologia cultural en España» // Ethnologie française. — 1986. — № 4. — P. 366 — 371.

1991, (sous la dir. de), Régions, Nations, Etats. Composition et recomposition de l'espace national, Publisud.

Brückner W. Histoire de la Volkskunde // Ethnologies en miroir. Essais réunis par Isac Chiva et Utz Jeggle. — Paris, 1987. — P. 223 — 247.

Cuisenier J. Construire son objet: l'ethnologie française et son domaine // Ethnologie française. — 1971. — № 1. — P. 8.

Débat. 1995, (histoire, politique, société). — Paris, Gallimard, № 84.

Durkheim E. 1969, Leçons de sociologie. — Textes III. — Paris, 1970.

Delannoi G., Taguieff P. A., (Ed.), Théories du nationalisme. — Paris, 1991.

Dilthey W. L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit. — Paris, 1988.

Dubois Cl. C. L'imaginaire de la Nation (1792 — 1992). — Bordeaux, 1992.

Dumont L. Une variante nationale: le peuple et la nation chez Herder et Fichte // Essai sur l'individualisme. — Paris, 1983.

L'idéologie politique française vue à la lumière d'un début de comparaison des cultures nationales (Bulletin de la SEF, n°14) // Ethnologie française. — 1988. — № 1. — P. 82 — 84.

Durkheim E. L'Education morale. — Paris, 1963.

Analyses de littératures populaires // Ethnologie francaise. — 1972. — № 1 — 2.

Pluralités des parlers en France, Introduction par André-Georges Haudricourt. — Paris, 1973. — P. 3 — 4.

Ethnologie et racismes. — Paris, 1988. — № 2.

Régionalismes. — Paris, 1988. — № 3.

Anthropologues américains. Regards sur la France. — Paris, 1991. — № 1.

Fichte J. G. Discours à la nation allemande. — Paris, 1923.

Halbwachs M. Esquisse d'une psychologie des classes sociales. — Paris, 1963.

LemarchanD G. Mazauric CP. Nations, Nationalismes, transitions, (présentation) // Actes du symposium international, 12 — 15 novembre 1992 à l'Université de Rouen. — Paris, 1993.

Liebel-Weckowîcz H. Nations and Peoples, Baltic-Russian History and thé development of Herder's Theory of Culture // Canadian Journal of History. — 1986. — № 21.

De Maistre J. Considérations sur la France. — Lyon, 1845. — P. 57.

Mauss M. Oeuvres. — Paris, 1969. — T. 3.

Oeuvres, vol. 2, Représentations collectives et diversité des civilisations, «note sur la notion de civilisation» par E. Durkheim et M. Mauss. — Paris, 1974. —P. 451.

Namowicz T. «Herder und die moderne polnische Kultur» dans G. Ziegengeist, H. Grasshoff et U. Lehman (Ed.), Johann Gottfried Herder zur Herder-Rezeption in Ost- und Südosteuropa. — Berlin, Akademie — Verlag, 1978.

Noiriel G. La question nationale comme objet de l'histoire sociale // Genèse. 1991. — № 4, mai. — P. 72 — 94.

Nora P. (sous la direction de). Les lieux de mémoire, T. II, La Nation. — Gallimard, 1986.

Ozouf M. Du mai de liberté à l'arbre de liberté: symbolisme révolutionnaire et tradition paysanne // Ethnologie française. — 1975. — № 1 — 4. — P. 9 — 32.

Parain Ch. Le problème de la culture nationale francaise (Bulletin SEF. n°20) // Ethnologie française. — 1976. — № 2. — P. 186.

Pénisson P. Johann Gottfried Herder. — Paris, 1992.

Poirier J. (sous la direction de), Ethnologie générale, M. Maget, «Problèmes d'ethnographie européenne», Encyclopédie de la Pléiade. — Gallimard, 1968. — P. 1247 — 1339.

Prado P. Culture et identité en Bretagne // Ethnologie française. — 1990. — № 2. — P. 225 — 230.

Quillien J. L'anthropologie philosophique de G. de Humboldt. — Lille, 1991.

Schnapper D. La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990. — Gallimard, 1991.

Schnapper D., Mendras H. et alii, Six manières d'être européen. — Paris, 1990.

La communauté de citoyens. — Gallimard, 1994.

Thiesse A. Ecrire la France. Le mouvement littéraire régionaliste de langue française entre la Belle Epoque et la Libération. — Paris, 1991.

Vilar P. La Catalogne dans l'Espagne moderne. Recherches sur les fondements économiques des structures nationales. — Paris, 1962. — P. 29.

Визнання регіональної культури: Бретань після Французької революції

Фанш ПОСТІК, Донатієн ЛОРАН, Жан-Франсуа СІМОН, Жан-Ів ВЕЙАР

RÉSUMÉ

Fañch Postic, Donatien Laurent, Jean-François Simon et de Jean-Yves Veillard. **Réconnaissance d'une culture régionale: la Bretagne depuis la Révolution**

Apparu à la fin du XVIII[e] siècle, l'intérêt des élites pour une culture populaire de tradition orale prend une tournure plus revendicative dans les années 1830, qui culmine en 1839 avec la parution du Barzaz-Breiz de La Villemarqué. La controverse qui entoure l'ouvrage, au milieu des années 1860, aboutità la définition d'une méthodologie plus rigoureuse de traitement des documents oraux et à une réflexion sur la nature même d'une culture populaire. Puis, néo-druidisme, régionalisme et nationalisme de la première moitié du XX[e] siècle n'auront qu'une audience limitée. Enfin, on assiste au spectaculaire renouveau des années soixante-dix, qui conduit aujourd'hui à un réel engouement pour une culture désormais reconnue et partagée par un grand nombre, toutes générations confondues.

Mots-clés: *Bretagne. Culture régionale. Musées d'ethnographie. Bilinguisme. Pan-celtisme. Bardisme.*

SUMMARY

Fansh Postic, Donatien Lauran, Jean-Fransua Simon, Jean-Yves Vejar. **The Recognition of the Regional Culture: Brittany after the French Revolution**

The elites' interest towards popular culture of oral tradition arose at the end of the 18th century and was increasing till 1830s with a climax in 1839 caused by the emergence of "Barzaz-Breiz" by La Villemarqué. The discussion of this work in the middle of 1860s led to the elaboration of more rigorous methodology for the treatment of oral documents and to reflections on the nature of popular culture. Moreover, in the first half of the 20th century neo-druidism, regionalism and nationalism gained only a limited interest. Finally the spectacular revival of regional culture in the 1970s leads to a real fashion for culture nowadays which is recognized and shared by a great number of people of different generations.

Key words: *Brittany. Regional Culture. Ethnographic museums. Bilingualism. Pan-celticism. Bard Movement.*

Перш ніж окреслити етапи визнання регіональної культури Бретані*, варто з'ясувати, що власне означає це словосполучення — «регіональна культура», — яке можна зрозуміти як існування певної гомогенної структури. Бретань насправді завжди вирізнялася: прадавні єпископства залишили по собі велику культурну та мовну спадщину. Суттєві ознаки належності до бретонської культури відчутні навіть сьогодні на «землях» (*bro* — бретонською мовою), які об'єднують одну або кілька парафій з їхніми звичаями, вбранням, і навіть зі специфічними говірками. Необхідно нарешті згадати про співіснування двох Бретаней та двох мов, що розділяють території Нижньої Бретані (бретонською мовою ця назва звучить як *Breiz Izel*), в західній частині якої розмовляють бретонською (кельтською) мовою, та Верхньої Бретані, або краю галлів, східна частина якої включає міста Ренн та Нант (стародавня столиця герцогства), де в селах розмовляють романською мовою, або «галло». У великі міста як Нижньої, так і Верхньої Бретані в XIX ст. прийшла французька мова, яка стала мовою офіційною.

Ця подвійна романська та кельтська спадщина зробила Бретань місцем зустрічі та обміну між Північною і Південною Європою: обміну, здебільшого економічного, якому сприяла значна «активність» бретонських морських портів, а відтак і культурного. Траплялося, що з кінця XVII ст. ці процеси гальмувалися континентальною політикою королівства, яке намагалося посилити свій контроль над автономією провінції.

Після Революції сталося погіршення справ краю, як-то: економічних (блокада портів), адміністративних (централізація та припинення існування Бретонської провінції, заміщення її департаментами), лінгвістичних (офранцужування), зросла недовіра центральної влади до колишньої провінції та до її партикуляризмів: після контрреволюції шуанів почали вважати бретонців ненадійними, у будь-який момент здатними на заколот.

У той же час у французьких письменників та мандрівників склалося враження про «варваризацію» Бретані — повсюди самі лише села, які, здавалося б, застигли в минулому і майже не змінилися з часів Античності. Це породило два протилежні типи ставлення до Бретані: до першого типу відносились ті, хто вважав, що тягар традицій та «забобонів», наприклад вживання бретонської мови, гальмує розвиток краю і тому їх треба позбутися; інші ж намагалися знайти в народних переказах сліди далекого минулого, передусім кельтського, — вони належали до течії аматорів кельтської культури, що поширювалася в Європі наприкінці XVIII ст., внаслідок чого 1805 року було створено

Кельтську академію. У 1815-1830 роках представники бретонської сільської інтелігенції віддалися цій новій справі сповна — вивчали народну творчість, що була їм близькою, і здійснювали перші записи пісень та казок. Але ці першовідкривачі народної творчості не поширювали свої роботи за межі вузького кола.

1830: бретонський культурний виняток?

У 1830-х роках ситуація змінюється. Все більше освічених бретонців захоплюються минулим Бретані, кількість літературних творів, історичних праць та збірників, що містять зразки усної народної творчості, значно зростає. Дехто з них, скажімо Еміль Сувестр, котрий у 1833-1834 роках присвятив цим темам ряд публікацій у «Віснику двох світів» (*Revue des Deux Mondes*), відіграли важливу роль в усвідомленні Бретанню та Францією існування специфічної бретонської культури, яка заслуговує на увагу.

«Кельтський» слід в історії та культурі бретонців не тільки змінив ставлення до Бретані, яке на той час було негативним серед багатьох письменників, у тому числі й бретонських, але став також напрямком виведення бретонської культури з тіні французької, заснованої на грекоримській спадщині. Крім того, можна говорити про політичний підтекст у тому сенсі, що така діяльність давала можливість деяким представникам бретонської знаті висловити своє незадоволення новим режимом. Можна констатувати, що в середині 1830-х років спостерігалося справжнє визнання бретонської культури і наявності «боротьби за культурну спадщину», яка викристалізувалася навколо проблеми мови та ролі Бретані в історії Франції та Європи.

Бретонська мова, що у сфері освіти сприймалася як другорядна, часто ставала об'єктом суворих заборон, наприклад у пункті № 21 Регламенту для початкових шкіл округу Лор'єн від 1836 року, сказано: *«Учням забороняється розмовляти бретонською, навіть під час перерви, та вживати лайливі слова. Забороняються будь-які бретонські книжки»* [Broudic, 1995: 362].

Того ж року мировий суддя міста Брест Ів-Марі-Габріель Лауенан, вивчаючи причини невдачі французької державної освіти в Нижній Бретані, агітує за двомовну освіту, де бретонська мова поступово зайняла б місце французької. Схоже, що його доповідь спровокувала справжні дебати щодо місця бретонської мови в системі освіти, але у 1837 році надійшла недвозначна відповідь префекта департаменту Фіністер: *«Ви волієте, Пане, щоб початкова освіта була в наших селах бретонською, і щоб кожна община мала свою бретонську школу. Це волевиявлення, певно, могло реалізуватися, якби бретонці щодня не інтегрувалися все глибше у велику французьку націю. Саме тому, що ми формуємо сьогодні єдину націю, саме тому, що ми маємо єдину конституцію, єдині закони і владу, нам необхідно мати єдину спільну мову. Необхідно уникати всього того, що може уповільнити нашу інтеграцію»*. Слід зазначити, що пропозиція Лауенана збігалася з пропозицією, розробленою 1831 року тодішнім міністром народної освіти Монталіве, яка після відхилення префектом Фіністера і Кот-дю-Норда та відставки міністра не отримала подальшого розвитку [Postic, 2002].

Більше ніж питаннями навчання бретонською мовою інтелігенція переймалася питанням статусу цієї мови та її місцем у родині європейських мов. Для Жана-Франсуа Ле Гонідека, реформатора бретонської мови, одного із засновників 1805 року Кельтської академії, мова — це насамперед об'єкт вивчення, а вже потім засіб комунікації. Тут необхідно згадати гарячі суперечки, розпочаті Ле Гонідеком, під час яких у 1840-х роках зіткнулися прибічники «очищення» мови з носіями бретонської розмовної мови, зрозумілої широкому загалу.

Ля Вільмарке та його *Barzaz-Breiz*

«Суперечки» 1830-х років, безумовно, дуже вплинули на Теодора Ерсара де ля Вільмарке. Він народився у 1815 році в Кімперле, після закінчення навчання переїхав до Парижа і в 1835-1838 роках долучився до зборів маленької групи столичних бретонців, лідером якої він став дуже швидко, тим більше, що з 1833 року він під впливом матері почав збирати народні пісні свого рідного Корнуайю, якими він одразу ж захопився.

Ля Вільмарке вбачає в поширених на теренах Нижньої Бретані сумних народних піснях (*gwerziou*), що відображали історичні події, «носіїв» бретонської історії. Вони і стали у 1839 році основою *Barzaz-Breiz*. *«Кожна важлива подія відображається в цих піснях (gwerz ou zonn), щоб увічнити пам'ять. Наша історія ще не втратила свій зв'язок з народною піснею...»,* — писав він у березні 1836 року для журналу «Echo de la Jeune France». У статті «Уламок бардизму» поряд із першими піснями, опублікованими Ля Вільмарке, подається і «La Peste d'Elliant», яку раніше відмовився друкувати «*Revue de Deux Mondes*» через висловлювання проти Франції, що містяться у таких рядках: «*... день, коли Анна Бретонська нам привела короля Франції на коронацію, — це день, відколи вона впустила на свою нещасну вітчизну великі води французької цивілізації, те, що іменується прогресом, знесло греблю — захисницю нашої незалежності...*»

Цю тему Ля Вільмарке розкриває знову в Парижі 1837 року, коли на бретонському банкеті, розпорядником якого він був, виконує написаний ним гімн «*Kan-Aouen ar frankiz ou la Liberté bretonne*». Це зібрання було також чудовою можливістю підняти тост за «галльських братів». І справді, щоб відшукати свіжі ідеї, а також знайти опору, яка б могла узаконити їх дії, освічені бретонці зверталися до країни галлів, де культурне та мовне відродження супроводжувалося економічним підйомом. Такий хід справи був прикладом для бретонців. Протягом багатьох років підтримувалися зв'язки між освіченими бретонцями та галлами. Галли приїздили до Бретані з 1820 року, а з 1837 року зв'язки поглиблюються так, що вже у жовтні 1838 року бретонська делегація на чолі з Ля Вільмарке була офіційно запрошена до Абергавенні для участі у великому музичному та літературному святі *Eisteddfod*, яке плавно перейшло в *Gorsedd* — зібрання друїдів, під час якого Ля Вільмарке проголосив себе «бардом» [Postic, 2001].

За таких обставин у 1839 році з'явився *Barzaz-Breiz*. Відгуки були схвальними як у Франції, так і за її межами, і праця була перекладена багатьма мовами. Окрилений таким успіхом, Ля Вільмарке 1845 року публікує нове, суттєво доповнене видання. І якщо з моменту виходу у світ першого видання лунали деякі голоси, які ставили під сумнів автентичність зібраних у ньому пісень, — згадували навіть МакФерсона та його *Поезії Оссіана*, — то особливо гострі наукові суперечки почалися після появи у 1867 році повної версії твору. Натомість вивчення рукописних творів переконливо довело, що, всупереч усім твердженням, Ля Вільмарке знав бретонську мову і більшість матеріалів для своєї праці зібрав, вивчаючи джерела народної творчості. Але, у відповідності до тогочасних правил редагування, він вдався до лінгвістичної та історичної *«реставрації»* матеріалів, перш ніж «представити їх» освіченій громаді, на яку була орієнтована ця збірка [Laurent, 1989].

Якщо джерелом для цієї збірки слугувала народна творчість, то соціальною верствою, для якої збірка призначалася, були представники еліти. Одним із завдань *Barzaz-Breiz* було: вивчаючи пісні, відновити народні традиції, переписати історію Бретані, якою весь час «нехтувала» офіційна історія Франції. Бретонська історія формувалася на кельтській минувшині, завдяки чому вона посіла відповідне місце у європейській культурі.

Спокуса бардизму

Після повернення з подорожі по країні галлів, Ля Вільмарке виявив бажання посприяти становленню братства бретонських бардів на зразок таких же організацій на іншому боці Ла-Маншу. Але *Breuriez Breiz* («Братство Бретані»), створене у 1843 році, задовольнилося відзначенням поетів дипломами організації, не маючи умов для подальшої активізації своєї діяльності. Тим часом злива злих відгуків ущухла, і Ля Вільмарке відтоді був визнаний літературною та науковою спільнотою як у Франції, так і за кордоном. Він отримує орден «Почесного Легіону» (1846), за рекомендацією Якоба Грімма здобуває звання члена-кореспондента Прусської академії (1851), а також у 1858 році вступає до інституту.

Багато хто з тієї маленької групи кінця 1830-х «Бретонці столиці» зробив кар'єру: один став єпископом в Отані, Шалон-сюр-Саоні та Маконі (Леопольд де Лезелек); другий — заступником директора заводів Сен-Гобена Шоні в Есні та засновником філії в Нью-Йорку (Анрі де Курсі); третій — однією з найвидатніших особистостей у галузі страхування у Франції в XIX ст. Останній, працюючи в Головній страховій компанії, ініціював створення у Франції низки важливих законів, а також системи страхування життя і морських перевезень (Альфред де Курсі). Ще один — Вінсан Одран де Кердрель — став згодом навіть віце-президентом Сенату. І якщо їх відданість Бретані зміцніла, то інтеграція у «французьке суспільство» послабила максималізм, який відкрито проявлявся в роки їх молодості. Незважаючи на це, у 1859 році «Асоціація бретонців», створена ще 1843 року, багато членів якої вважали себе представниками «Класу археології», була заборонена владою, яка вбачала в ній «розсадник» легітимістів.

Ця заборона стала на перешкоді першій спробі заснування в Бретані запланованого на 1859 рік літературно-музичного фестивалю, на який його організаторів надихнув приклад галльського *Eisteddfod*. Довелося зачекати аж до 1867 року, коли з ініціативи Ля Вільмарке, Шарля де Голля (кельтського дядька генерала) та історика Анрі Мартена відбувся великий кельтський міжнародний конгрес. З різних причин більшість галлів, запрошених на конгрес, не змогла прибути на нього. Крім того, те, що мало б стати першим бретонським *Eisteddfod*, розпочалося з публічної «сварки навколо *Barzaz-Breiz*». Зустріч, запланована на наступний рік, так і не відбулася. Тільки у 1899 році, після смерті Ля Вільмарке, можна було спостерігати справжнє відновлення зв'язків, здійснюване товариством неодруїдів.

Ця низка «провалів» стала, без сумніву, «порятунком» для бретонської культури, яка, за уявленням інших регіонів, була узурпована елітою, і курс, взятий цією елітою, призвів до викривлення природи справжньої бретонської культури. У 1865 році Франсуа-Марі Люзель висловив сумніви на адресу *Barzaz-Breiz*, виданого Ля Вільмарке, і докір щодо небажання автора повністю охопити бретонські та кельтські вчення, а також недовіру до дещо застарілого систематичного пошуку. Крім того, Франсуа-Марі Люзель виступав на захист народної літератури від елітарної. Рене-Франсуа Ле Ман, Леопольд-Франсуа Сове та Люзель були ініціаторами «сварки навколо *Barzaz-Breiz*». Вони постійно сперечалися з представниками течії бардів, яка, на їхню думку, була значною перешкодою для серйозних наукових робіт, присвячених бретонській культурі. *«Прийшов час*, — писав Ле Ман у серпні 1866 року, — *покінчити з цією смішною містифікацією, яка вже стільки років триває під назвою «Breuriez», мужньо спалити всю цю бардистську мішуру. Жодних угод між минулим та майбутнім; необхідно все стерти і розпочати спочатку. Бретонська мова майже мертва, стародавні рукописи перетворилися на порох, а всілякі шарлатани лише заговорюють нам зуби»* [Le Roux, 1937: 285].

У той же час почалася нова хвиля критики на адресу Ля Вільмарке, яку пізніше архіваріус Фіністера виклав у передмові до Католікону. «Існує межа, через яку уява не може переступити. Грайтеся в бардів, в архібардів, якщо вам так це подобається, але не намагайтеся підтасовувати історію під ваші видумки. Рано чи пізно ваша непорядність розкриється, і всі вас лише зневажатимуть» [Laurent, op. cit.: 23].

1870: час збирати та зберігати надбання народної культури

Одним з найвагоміших наслідків суперечок, що розгорнулися навколо автентичності пісень з *Barzaz-Breiz*, стала розробка методики дослідження та видання матеріалів усної народної творчості. Гастон Парі, Поль Мейер, Анрі д'Арбуа де Жюбенвіль знайшли нові підходи в оцінці літературних та філологічних досліджень. Вони сформулювали нові вимоги до публікації текстів, джерелом яких слугувала усна творчість, а також метод, вперше використаний Люзелем у праці *Gwerziou Breiz-Izel* (1868-1874) та у *Бретонських казках* (1870). Інший бретонець — Поль Себійо заклав основи

французької етнографії. Пісні та казки існували ще до появи усіх цих текстів, але пильна увага до носіїв традицій усної народної творчості з'явилася лише у 1869 році, коли Люзель запросив скептиків зустрітись з Марк'арі Фюлю — співачкою та казкаркою, образ якої Люзель змальовує у своїх роботах.

Бретань, займаючи у Франції перше місце як за кількістю, так і за якістю накопиченого матеріалу, відіграє значну роль у загальному культурному русі Європи та Франції. Ті, кого називають «фольклористами», не переймаються самоідентифікацією: їх, головним чином, цікавлять традиції та «забобони», які вони збирають просто задля документування або як об'єкти для вивчення. Задля уникнення загрози, здавалося б, неминучої втрати народних традицій створюються перші музеї, де зберігаються предмети народної культури.

З 1876 року Ле Ман, працюючи директором археологічного музею міста Кімпер, під патронатом «Археологічного товариства департаменту Фіністер» розпочав роботу над створенням колекції бретонського національного одягу, який би не тільки *«милував погляд»,* але й був об'єктом для *«найприскіпливішого вивчення».* Таку ініціативу повністю підтримав Ля Вільмарке — президент товариства. Вони разом звернулися до генеральної ради Фіністера з проханням посприяти відкриттю галереї бретонського національного одягу [Postic, 1998]. Ле Ман, котрий помер у 1880 році, не встиг завершити цей проект. Роботу над ним продовжили Альфред Бо та Євген Фулкьє. Урочисте відкриття галереї «Весільний одяг Бретані» відбулося у 1884 році — в часи популярного в Європі руху, що привів до створення великої кількості етнографічних музеїв. Свій початок цей рух бере з універсальних експозицій 1867 та 1878 років, серед яких особливо виділялися шведські експозиції, організовані доктором Азеліусом — засновником стокгольмського «Nordiska Museet», головою якого він був до 1878 року [Hubert, 2001].

Жива народна культура?

Галерея бретонського національного одягу в місті Кімпер, а пізніше, у 1913 році, і «Бретонський інтер'єр» у місті Ренн, сприймались як «археологічні» реконструкції. Вони ще довго проіснували, але не стали рушійною силою, яка б могла вплинути на широкий загал; хоча, можливо, вони мали вплив на свідомість деяких людей. Якщо у супровідній статті до каталогу музею в Кімпері підкреслено, що *«жодна інша французька провінція не може представити такого розмаїття вбрання»,* а промови організаторів проекту насичені словами з національного словника та цитатами з робіт Ля Вільмарке, то можна впевнено говорити про утвердження культурної самобутності регіону, що співіснує з французьким патріотизмом.

Саме в такому дусі, скориставшись з обговорення можливої децентралізації, ініційованої імператорським урядом, граф де Шарансі (радник генерала де л'Орна та спеціаліст з баскської мови), Анрі Гедо (директор новоявленого *«Revue celtique»)* та Шарль де Голль складають весною 1870 року першу *Петицію регіональних мов*. Базуючись на ідеї, що французька мова, яка є основою національної єдності, *«завжди залишиться живим та правдивим символом»* і буде всіляко підтримуватися, вони вимагали для регіональних мов не статусу *«адміністративних або ж політичних»,* а просто *«права мати своє місце під сонцем великої вітчизни»,* яким би скромним воно не було. Через події 1870 року петиція так і залишилася у стадії доопрацювання. Опублікували її лише у січні 1903 року як відповідь на циркуляр Комб, котрий у вересні 1902 року намагався заборонити проповіді баскською та бретонською мовами (Gaidoz, 1903).

Під час дослідження народознавства, що тривало до Першої світової війни, більшості фольклористів не спадало на думку підтримувати існування автентичної народної культури. Люзель, без сумніву, один з небагатьох, хто був розчарований таким ставленням інтелігенції до спадщини краю, зайнявся журналістикою, сподіваючись «зачепити людей за живе» своїми статтями. На жаль, його спроби зазнали невдачі. Лише у 1905 році Лоіз Ер'є створив *Dihunamb* («Прокиньмося») — журнал, що не був позбавлений амбіцій. Він видавався виключно народною мовою та був дуже популярним серед населення.

Регіоналізм та націоналізм: невдала спроба відбудови

З XX ст. почався процес самоідентифікації бретонців. Інтелектуали виявили інтерес до мови, літератури, політики. У 1898 році (через 2 роки після створення «Федерації французьких регіоналістів») було засновано «Спілку бретонських регіоналістів» (бретонською — *Kevredigez broadel Breiz*). Її подвійна назва підкреслює значимість мовної проблеми. Необхідно підкреслити вживання прикметника *«broadel»* (національний), який французькою мовою був перекладений як «регіональний». За головування Анатоля Ле Браза «Спілка бретонських регіоналістів» була звинувачена у безініціативності, надмірних зв'язках з католиками та монархістами. На думку громади, «Спілка бретонських регіоналістів» формувала у французької спільноти хибне уявлення про Бретань як про *«гламурну поштову листівку». L'Unvaniez Arvor* («Братство по зброї») або «Федерація бретонських регіоналістів» засноване у 1911 році. Саме того року перша націоналістична партія Бретані зі сторінок журналу *Breiz Dishual («Бретань без ланцюгів»)* висловила бажання нарешті вийти з-під французького впливу.

У період між двома війнами (1918-1939 — прим. перекл.), після кривавих 14-18-х, які залишили відбиток в історії Бретані, молоді активісти бретонського національного руху зовсім не виявляли приязні ані до фольклористів (до лав яких вони відносили Ля Вільмарке!), ані до регіоналістів, яких вони, зокрема, вважали пасеїстами, що захоплювалися минулим Бретані. Маніфест Ропарза Емона та Олів'є Мордреля з нагоди видання у 1925 році журналу *Gwalarn* проголошує: *«Жорсткий і справедливий протест освіченої молоді проти намагань регіоналістів ввести моду на фальшиве селянство, проти мішури, підробок та нісенітниць, проти наївної пропаганди, яка велася до сьогоднішнього дня, вилився в появу нашого власного видання. [...] Вперше бретонський журнал презентуватиме виключно для освічених читачів статті, написані саме для них. Замість дитячих казочок та «вимучених» віршиків,*

написаних для неуків, можна буде прочитати не менш цікаві та якісні статті, ніж публікації, взяті з будь-якого столичного журналу» [Hémon, Mordrel, 1925].

Основною мішенню Емона та Мордреля став співак Теодор Ботрель, який у 1905 році організував у Понт-Авені перше фольклорне свято — «Fête des Fleurs-d'Ajoncs». Тоді як сільські мешканці відмовлялися від народного вбрання, танців та інших традицій, городяни переймали їх з практичних міркувань, пов'язаних з розвитком туризму. Крім того, з 1900 року зароджується та розвивається рух «неодруїдів», метою якого було поглинути рух регіоналістів та дещо відкоригувати курс бретонської культури, вписавши її в «панкельтську» перспективу. Шарль де Голль активно популяризував цей рух на початку 1860-х років [Le Stum, 1998].

На місце публікацій XIX ст., які, головним чином, мали релігійний характер або містили записи усної народної творчості, автори журналу *Gwalarn* пророкували прихід літератури високого ґатунку, написаної бретонською мовою. Тоді як народ Бретані відмовлявся від своєї мови, активісти національного руху ставали її носіями. У той же час рух *Seiz Breur* («Семеро Братів»), створений у 1923 році сімома молодими артистами, здійснив демарш, відмовившись від регіональної архітектури, предметів загального вжитку, бретонських меблів... Виступом проти бретонщини та солодкавості регіонального мистецтва, обмеженого стереотипами, вони приєдналися до національного мистецтва та висловили бажання бути *«вкрай модерновими»*. Рене-Ів Крестон був натхненником руху під час другого етапу його діяльності та головною рушійною силою у процесі створення бретонського павільйону для *Міжнародної виставки Мистецтв та Технічних досягнень у сучасному житті*, що проходила у Парижі 1937 року. Щоб змінити уявлення про Бретань як про бідний край з обмеженими можливостями і показати її як регіон з різноманітними видами діяльності та великим потенціалом, що динамічно розвивається, Рене-Ів Крестон задумав зверстати фотографії та блоки текстів і розмістити їх у залі «Технічні досягнення та види діяльності бретонців». На це його надихнув метод, розроблений Ксанті Шавінскі й використаний ним у Bauhaus [Le Couedic, Veillard, 2000].

Регіоналізм своїми яскравими заходами (на яких не вагаючись співала Марк'арі Фюлю — головна інформаторка Люзеля) охоплював аудиторію, більшу ніж орієнтований виключно на еліту *Gwalarn* або популярний у вузьких колах *Seiz Breur*, але ефект цей не виходив за межі провінційної традиційної народної культури, якою ні регіоналісти, ні націоналісти насправді не переймалися. Необхідно зауважити, що така живучість усної народної творчості змусила кураторів нового музею народних Мистецтв та Традицій організувати експериментальну «фольклорну музичну радіопередачу», яка виходила на півдні округу Морбіган та в департаменті Фіністер у 1939 році, поки її трансляцію не перервала війна.

Друга світова війна: майбутні труднощі

Під час симпозіуму в Бресті у жовтні 2001 року виникли дискусії щодо поведінки деяких активістів національного руху та освічених бретонців під час Другої Світової війни [Bougeard, 2002]. Очевидно, що цей факт свідчить про поразку як регіоналістів, так і націоналістів. Під час визволення ситуація, що склалася, була малосприятливою для бретонського руху, однак існували більш-менш придатні умови для бретонської культури та мови, що виявлялися у свободі висловлювання.

Кампанія, що була розгорнута галльськими засобами масової інформації наприкінці 1944 року (та тривала протягом 1945 і 1946 років до розпочатого у місті Ренн бретонським письменником Ропарзом Емоном судового процесу), серйозно занепокоїла деяких впливових місцевих політичних діячів і змусила їх (виходячи з прагматичних міркувань) не тільки виступити проти зменшення часу, виділеного для радіопрограм про регіональну культуру, але й вимагати від Парижа випуску радіопередач бретонською мовою, аргументуючи це тим, що «гарне висвітлення регіональної культури стане найкращою відповіддю на постійні закиди сепаратистів» [Calvez, 2000].

У цьому ж контексті розпочалася підготовка до створення «музею Бретані», чому сприяла зустріч Рене-Іва Крестона та Жоржа-Анрі Рів'єра. Отримавши у 1939 році диплом Інституту антропології та етнології, Р. Крестон бере участь у етнографічних дослідженнях, ініційованих національним Паризьким музеєм антропології у містечку Шантьє. У листі, адресованому членам *Unvaniez ar Seiz Breur*, написаному у 1940 році, а згодом у більш розгорнутому зверненні до «Музеїв Бретані» та «Організації бретонської етнології» (на першому конгресі у Кельтському інституті міста Нант у 1942 році), він запропонував всеосяжний аналіз бретонської етнології та далекоглядний проект реструктуризації бретонських музеїв. Навколо центрального музею бретонської етнології та антропології, якому він дав назву «Музей бретонського народу», він передбачав створення мережі з семи місцевих музеїв — по одному на регіон — та «музеїв просто неба».

У рамках подій післявоєнного періоду факт підтримки Дирекцією музеїв Франції пропозиції про створення музею Бретані та кельтських країв у липні 1946 року був приголомшуючим. У жовтні того ж року Ж. Рів'єр, працюючи над проектом музею археологічних надбань Бретані, включає до проекту відділ компаративістики давніх кельтських цивілізацій та їх сучасного стану. Якщо аргументацією для критики цього проекту слугувала думка, що центральне керівництво не знається на місцевих реаліях, то стає зрозумілим, — йдеться про повернення підсвідомого страху, що на такий компаративістський підхід до кельтських країв не звернуть увагу по інший бік Ла-Маншу, і він перетвориться на щось подібне до дискурсів «загублених бретонців», які знайшли свій притулок у країні галлів або Ірландії [Chevalier, 2001].

Реалізація проекту 1946 року починається лише з кінця 50-х років. Відкриття першого залу, присвяченого Бретані часів XIX століття, підтверджує *«глибоке бачення автора»* — більшість експозицій були побудовані за принципом *«те, що не дратує»:* велика вітрина, в якій різноманітне вбрання виставлене за географічними та тематичними ознаками. Відділ компаративістики відкрився тільки через двадцять п'ять років, що нарешті знаменувало завершення створення музею. Музейне планування, визначне право голосу в

якому мав Ж. Рів'єр, привело до відкриття у 1958 році нових залів у музеї міста Кімпе та до створення у 1968 році першого у Франції «екомузею» на острові Уессан.

Охороняти, зберігати і популяризувати

Протягом 50-х років бретонський культурний рух зміцнився завдяки спільній роботі видатних особистостей, об'єднаних у лавах «Комітету з освіти та зв'язків між зацікавленими бретонцями», який докладав особливих зусиль для створення позитивного враження про Бретань та піклувався про розвиток її економіки й сільського господарства.

Різноманітні складові комітету (світська d'Ar Falz —«Серп», католицька *Bleun Brug* — «Квітка вересу», музична *Bodadeg ar Sonerion* — «Зібрання дзвонарів») організовують зустрічі або бали, в яких беруть участь цікаві особистості (наприклад: письменник П'єр-Жаке Еліа, музикант Джеф Ле Пенван, Рене-Ів Крестон, археолог П'єр Ролан Жіо, етнолог Жан-Мішель Гілше...). Підтримуючи стосунки зі світом науки (особливо з Паризьким музеєм антропології, на публічному відкритті якого, після реконструкції у 1951 році, було «запропоновано» відвідувачам велику виставку «Бретань. Народне мистецтво. Регіональна етнографія»), вони акцентують увагу на народній культурі. Так, наукові дослідження народного одягу, проведені Рене-Івом Крестоном, та дослідження народного танцю Жана-Мішеля Гілше виявили цікаві особливості та багатство духовної спадщини краю. Жан-Мішель Гілше брав участь у літніх зборах *Bleun Brug* та *d'Ar Falz.* Також він підтримував дружні стосунки з Лоізом Ропаром, котрий у 1954 році організував конкурс *Kan ha diskan* («Спів та дискант»), що став нагодою виявити талановитих співаків. 1957 року відновилося свято *фесту ноз* («свято ночі» — розвага, яка відбувалася після важкого робочого дня). У містах, починаючи з шістдесятих років, це свято втратило свої позиції під натиском «балу бретонців», який значно краще задовольняв нові смаки бретонської молоді. Отож, на сьогодні можна говорити, що фестуноз перетворився на бретонську спадщину [Postic, 1998].

Усі ці заходи дозволяють представникам молодого покоління ближче познайомитися зі старовиною та глибше пізнати народні звичаї. В наш час, коли музика відіграє важливу роль, коли культурний рух збагачується не тільки завдяки активності бретонських асоціацій в Парижі та в інших великих містах, з'явився новий і дуже важливий елемент, якого не було в період між двома війнами. Люди шукають своє автентичне коріння: співаки Катрін Гюер, сестри Гоадек, брати Морван, мадам Бертран, а також етнолог Жан-Мішель Гілше, доктор Трікуар, Лоіз Ропар, Клодін Мазеа, Донатьєн Лоран... Вони ведуть записи з кінця п'ятдесятих і всі їх надбання можна почути на дисках, що продукуються національними видавцями, такими, як *Ducretet-Thompson* та *Vogue* або регіональними фірмами звукозапису, наприклад *Mouez Breiz*, що розташована в місті Кімпер.

Важка праця дослідників та популяризаторів у 50-60-х роках сприяла швидкому руху відродження, який на сьогоднішній день став досить потужним: варто сказати про вражаючі тиражі видань (книжок і дисків) та преси, про популярність музикантів та співаків (Алан Стівелл, Янн-Фанш Кеменер, Ерік Маршан, Денез Пріжан, Анні Ебрель та інші), про організацію різноманітних фестивалів (у містах Кімпе, Ренн або кельтський фестиваль у Лор'єні, на який щороку з'їжджається до 400 000 осіб...). Також треба згадати численні товариства, головною метою яких є збереження культурної спадщини краю в усіх її проявах. Все це стало можливим тому, що носіями регіональної культури на сьогодні є не тільки представники еліти, але й простий люд.

Примітки

* Ця стаття є синтезом двох виступів на днях науки в Ексі: «Між народом та елітою. Виникнення регіональної культури в Бретані» Фанша Постіка та «Регіональний музей, регіональна культура та ідентичність: бретонське явище, старожитності та складність оцінювання» Жана-Іва Вейара.

Література

Broudic F. La pratique du breton de l'Ancien Régime à nos jours. Rennes, 1995.

Bougeard Ch. Bretagne et identités régionales pendant la Seconde Guerre mondiale. — Brest, 2002.

Calvez R. La radio en langue bretonne. Roparz Hémon et Pierre-Jakez Hélias : deux rêves de la Bretagne. — Rennes, 2000.

Chevalier E. Le musée de Bretagne. Un musée face à son histoire. — Rennes, 2001.

Gaidoz H, comte de *Charencey*, de *Gaulle Ch*. Pétition pour les langues provinciales au corps législatif de 1870. — Paris, 1903.

Hémon R, Mordrel O. Premier et dernier manifeste de Gwalarn en langue française. — 1925.

Hubert F. Musées d'ethnographie et conscience nationale en Bretagne, Bretagne 2100 // Identité et Avenir. — Rennes, 2001.

Laurent D. Aux sources du Barzaz-Breiz. La Mémoire d'un peuple, Douarnenez, Le Chasse-Marée/ArMen. — 1989.

Le Couedic D., Veillard J.-Y. [sous la dir. de] //Ar Seiz Breur 1923 — 1947. La création bretonne entre tradition et modernité. Rennes, Terre de Brume/musée de Bretagne. — 2000.

Le Roux P. Lettres de R.-F. Le Men à F.-M. Luzel // Annales de Bretagne. — 1937 — XLIV. — P. 279 — 292.

Le Stum P. Le néo-druidisme en Bretagne. Origine, naissance, développement. 1890 — 1914. — Rennes, 1998.

Postic F. Aux origines de la Société archéologique et du Musée départemental breton // Bulletin de la Société archéologique du Finistère, CXXVI. — 1997. — P. 305 — 337.

— Aux origines du fest-noz // ArMen. — 1998. — № 93. — P. 12 — 23.

— Premiers échanges interceltiques. Le voyage de La Villemarqué au Pays de Galles // ArMen. — 2001. — № 125. — P. 34 — 43.

— Proposition pour un enseignement bilingue en 1836 //Bulletin de la Société archéologique du Finistère, CXXX. — 2002. — P. 437 — 466.

Бретонські контрасти

Ронан ЛЕ КОАДІК

RÉSUMÉ

***Ronan Le Coadic.* Les contrastes bretons**

La culture bretonne est marquée par des contrastes; sur le plan géographique, elle est duelle (celtique à l'ouest et romane a l'est de la péninsule); sur le plan social, elle est pour les uns un mode de vie, pour les autres un objet de reproduction résiduelle et pour d'autres encore une culture sans cesse réinventée. Autre ambivalence: les origines de son renouveau culturel évoquent à la fois le nationalisme et un «néotribalisme postmoderne». Quant aux aspirations des Bretons, elles semblent elles aussi contradictoires: individualistes avec des pulsions fusionnelles et un mélange d'attirance et de répulsion pour l'autonomie.

Mots-clés: *Bretagne. Culture. Nationalisme. Région.*

SUMMARY

***Ronan Le Coadic.* Breton contrasts**

Breton culture is contrasted. Geographically, it is a dual culture (Celtic to the West and Romanic to the East). Socially, it is for some people an integral part of their life, for others it is an object of residual reproduction or a continually reinvented culture. Moreover, its ambivalence lies in the fact that the origins of its cultural revival evoke both nationalism and postmodern neotribalism, thus refering to Bretons' aspirations that are contradictory too: individualistic (but with fusional pulsions), with a mixture of attraction and repulsion towards autonomy.

Key words: *Brittany. Culture. Nationalism. Region.*

Якщо в живописі за допомогою тіні можна виділити освітлені плани, то чи не можна зробити те саме в соціальному аспекті? Хіба темні негативні величини, що є, наприклад, в китайському символі *інь-янь*, не підкреслюють світлий яскравий характер позитивних? З останніми можна порівняти і спільноту, яка вважає себе раціональною, всеосяжною і такою, що несе визволення, довго відчувала потребу порівняти себе з чимось несхожим, ірраціональним, партикулярним, пригноблюючим. Ця несхожа етнічна група могла бути як зовнішньою («темною», як наприклад німецька або англійська), так і внутрішньою. Саме Бретань стала такою внутрішньою темною плямою, і Франції вдалося зробити з «дикунів», котрі її населяли, «вільних людей». Чи не був архаїзм «бретонський» для французької спільноти тим самим, що і темна цятка *«інь»* на тлі світлого *«янь»* у китайському символі?

А втім, чи не містить ця темна бретонська цятка *«інь»,* про яку часто говорять як про однорідне ціле, суперечностей як етнотериторіальних, так і соціальних? Чи не стало повернення до життя «регіональних» особливостей об'єктом напрочуд суперечливих тлумачень?

Досвід контрастів

Просторові контрасти
Фундаментальний дуалізм

Коли наприкінці епохи Античності частина бретонців залишила острів Британія, щоб оселитися на Арморицi, вони осіли переважно в її західній частині. Тим не менше, після численних військових кампаній, переможений імператор франків Карл Лисий змушений був поступитися частиною території на сході півострова. Таким чином, коли у IX ст. було визначено політичні кордони Бретані, королівство було вже бікультурним: воно включало кельтомовний регіон — на захід від лінії Доль-Геранд та романський регіон, розташований на схід від цієї лінії, де були розкидані окремі бретонські колонії.

Згодом цю межу було перенесено, і вона проходила від Плуа (головне місто кантону Кот д'Армор) до Ванн (головне місто департаменту Морбіган). Як вважає П'єр Флатре, межа між регіонами Верхня Бретань (або земля на сході, де розмовляють галло) та Нижня Бретань (або бретономовна територія на заході) впродовж усієї історії *«розділяла різні культури та людей з різним менталітетом»* [Flatres, 1986: 14]. Між іншим, слово галло, яке вживається на позначення мешканців Верхньої Бретані та їхньої мови, було утворене від бретонського слова *«галл»* (Gall), що означає *«француз», «іноземець»* або *«людина, котра не розмовляє бретонською»* [Corbel, 1984: 276-279].

Незважаючи на те, що з певного часу ця межа втратила значення, — зокрема у мовному сенсі, позаяк усі бретонці володіють французькою, — деякі особливості поведінки[1] та світосприйняття існують і сьогодні, причому іноді це одразу впадає в око[2]. Саме тому Флатре зауважив, що *«дві етнічні групи продовжують співіснувати по обидва боки мовного кордону»* [Flatrès, 1980:16]. Утім, між мешканцями Верхньої та Нижньої Бретані ніколи не виникає мовних або інших конфліктів, як це може бути, наприклад, в Бельгії між мешканцями Валлонії та Фландрії. Отже, Бретань — це не гомогенне, однорідне, а бікультурне сус-

пільство, і ця бікультурність не створює ніяких проблем. Проте Бретань — це не просто дуалістичне суспільство, це дещо більше.

Численні мікроклімати

Бретань — територіально неоднорідний регіон. Департаменти все ще зберігають спогади про колишні історичні «землі» — колишні єпископства (Леон, Трегор, Корнуай та ін.) або *сільські райони* (Поер, Гоелло та ін.), які корінням своїм сягають давніх-давен. Таким чином, сучасний поділ території на виборчі округи дозволяє чітко окреслити деякі історичні землі, як-от Леон чи Ваннете. Від решти населення Нижньої Бретані мешканці цих територій відрізняються, перш за все, своїми напрочуд консервативними політичними поглядами[3]. З другого боку, часом трапляється, що керівники підприємств у процесі ведення справ враховують локальні етнографічні особливості. Часто у назвах підприємств вони використовують місцеві топоніми (наприклад «Гараж Гоелло»), що, безумовно, сприяє збереженню регіональної самосвідомості та самоідентифікації. Іноді, зокрема на сільськогосподарських підприємствах, свідомо зберігається організація, що повторює колишні місцеві комуни. Зрештою, етнічні стереотипи сьогодні оновлено, навіть, можна сказати, повернено до життя в середовищі, де відбувається культурне відродження. Іноді це здійснюється в тоні дотепного гумору, на зразок жартів про бельгійців, євреїв чи шотландців. Створені нові та пригадані старі жарти про Леонардів та Бігуденів і про їхню всім відому жадібність. Саме тому під час однієї конференції мій колега, соціолог Жерар Преме сказав: *«Бретонці не расисти, тому що їм бракує расизму для інших — вони його вичерпують на самих собі!»*. Як би там не було, з огляду на те, як сьогодні розвивається культура, можна сказати, що в Бретані переважають соціальні, а не просторові контрасти.

Соціальні контрасти

Сьогодні бретонська культура йде принаймні трьома різними шляхами. Для одних вона є способом життя; для інших вона — дещо дивне, що майже зникло; для третіх — це культура, що відроджується.

Спосіб життя

Бретонською мовою володіє сьогодні близько 304 000 дорослих носіїв [INED, 2002: 4], 257 000 з яких мешкають у Бретані [INSSE, 2003: 18]. Це, переважно люди похилого віку[4], котрі живуть у сільській місцевості[5]. Мовою *галло* розмовляють лише 28 300 осіб [INSSE, 2003: 18]. У центральній частині Бретані сьогодні ще можна зустріти літніх селян, переважна більшість яких розмовляє бретонською чи галло. Складається враження, що все їхнє життя зупинилося в часі. Вони існують майже автономно і харчуються виключно тим, що дає їм ферма. Вони купують лише необхідні речі, використовують тільки простий сільськогосподарський реманент, оскільки не беруть позик на модернізацію свого господарства. Їхню ходу і жести неможливо зімітувати, так само, як і танцювальні кроки під час святкування *фест-нозу* (fest-noz) або їхній спів чи манеру говорити. У них особливі ціннісні орієнтації, що вже відрізняються від світу цінностей їх батьків, але ще не схожі на сучасні цінності. Значення багатьох «сучасних» стереотипів поведінки їм незрозуміле. Чи можна сказати, що спосіб їх життя є характерною ознакою «автентичної» бретонської культури? І так і ні. Так — тому що реалізується закон природного відтворення, саме в цьому полягає міф про чистоту раси. Ні — через дві суперечливі причини: з одного боку, культурний спадок, який вони зберігають, є дуже чітко окресленим для якоїсь певної місцевості, а не для всієї бретонської культури. З другого боку, їхній спосіб життя не є виключно бретонським, він є загальним для всіх: вони живуть, перш за все, як селяни. Нове покоління втрачає зв'язок з культурою своїх дідів.

Залишкове відтворення

Цілі пласти бретонської культури більше не відтворюються, оскільки ті види господарської діяльності, з якими вони були пов'язані, майже зникли. Як приклад, можна назвати невеликі кустарні ремесла. Щодо таких видів діяльності, як сільське господарство або риболовля, то вони радикально відрізняються від тих, якими були до середини XX ст. Зокрема, чи можна сказати, що інтенсивний спосіб виробництва у сучасних бретонських селян є характерною рисою саме бретонської культури? Хіба такий спосіб не може застосовуватися десь іще? Звичайно, сільська молодь має багатшу культурну спадщину, аніж інші юнаки та дівчата їхнього покоління, принаймні у мовному плані. Проте це відіграє лише другорядну роль у їх повсякденному житті.

Хоча в народі й репродукуються певні риси культури, це, безумовно, маргінальний процес. Бретонська мова практично не передається з покоління в покоління[6]. Щодо галло, то, з огляду на незначну кількість мовців, за даними Інституту статистичних досліджень Франції, ситуація тут ще гірша. Втім, при нагоді бретонці продовжують користуватися як бретонською мовою, так і галло. З іншого боку, й дотепер існує чимало видів діяльності, що виконують етновідтворюючу роль, зокрема в галузі сільського господарства. Зрештою, різноманітні уявлення та ціннісні орієнтації бретонської культури, що часто зазнавали впливу релігійних ремінісценцій, частково таки зберігаються [Le Coadis, 1998: 405-414]. Однак зовнішня видима частина бретонської культури, що відкрита для широкого загалу, скоріше створюється, аніж відтворюється.

Відновлення

Перш за все, було відроджено *фест-ноз*. Раніше це було свято бретонських фермерів, які після виснажливої праці танцювали у дружньому колі просто неба під спів музикантів, котрі танцювали разом з ними. *Фест-ноз* був на межі зникнення, але купка аматорів відновила його після Другої світової війни. Сьогодні *фест-ноз* перетворився на

загальногромадське надбання і став такою втіхою, яка не має нічого спільного з сільським життям; він проводиться не тільки у Бретані, але й у Парижі, Лондоні, Пекіні, залучаючи чимало охочих. Нині співаки, дзвонарі та музичні гурти, які беруть участь у *фест-нозі*, виступають на помості чи на спеціально обладнаній сцені; вони відокремлені від публіки і не беруть участі у танцях.

Щодо бретонської музики, то вона не просто відродилася, тепер вона зовсім інша — це спалах, такий самобутній, колоритний і водночас готовий збагатитися надбаннями інших музичних течій.

Бретонську мову, яка сьогодні широко вивчається та перебуває в центрі уваги засобів масової інформації, частково відроджено. Починаючи з XIX ст., а також у період між двома війнами (1918 — 1939 — прим. перекл.) фахівці вивчали її, збагачували новими словами, систематизували та стандартизували.

Дійсно, усі сфери культури, відповідно до звичаїв сучасного міського життя, позбавлені всього зайвого як у прямому, так і у переносному значенні. З одного боку, зникла культурна «незграбність», «важкість»: місцева кухня позбулася зайвих жирів та занадто поживних страв, від яких *гладшали* працівники, зайняті ручною працею; під час святкування *фест-нозу* молодь часто танцює не з мешканцями своєї комуни, як це було раніше, а невеликими групами разом з друзями, довільно пришвидшуючи темп танку; зрештою, у відродженій бретонській мові немає ані пікантних місцевих метафор, ані тонального наголосу. З другого боку, зник тягар соціального примусу: значно розширився вибір харчових продуктів, так само як і хореографічний репертуар *фест-нозу*. Щодо бретонської мови, то кожен визначається сам: розмовляти нею чи ні. Але чому ж люди поставлені перед таким вибором?

Досвід контрастів

Сьогодні висуваються різні гіпотези, що пояснюють відродження регіональної самобутності. Щодо Бретані існує три гіпотези: націоналізм, «постмодерний неотрибалізм» та контрастні соціальні амбіції.

Націоналізм?

Чи пов'язується нова поява бретонського питання з націоналізмом? Саме цю гіпотезу висувають найчастіше, проте розглядають її в негативному сенсі, оскільки більшість французів засуджує націоналізм. Утім націоналізм є досить активним у Франції. У Бретані, зокрема, він приносить несподівані плоди і часто проявляється там, де на нього не очікують.

Негативний образ

Слово «націоналізм» у Франції має негативний відтінок. Проте переважна більшість французів, часто підсвідомо, погоджується з фактом його існування. Це мотивується тим, що, з одного боку, як пояснює Бенедикт Андерсон, націоналізм — *«це, радше, спосіб життя, якому ми всі підкоряємось, а не «стороння» ідеологія»* [Anderson, 1996: 9]. З другого боку, він повністю відповідає домінуючій у Франції громадській думці, адже, за визначенням Ернеста Геллнера, *«націоналізм — це передусім політичний принцип, який стверджує, що політична та національна єдність мають бути тотожними»* [Gellner, 1989: 11]. Зрештою, чи не тому переважна більшість французів вважала — та й досі вважає, — що їхня країна є носієм культурних цінностей, і тому вона має таку мову і таку прогресивну думку? Саме цим пояснюється замовчування французькими журналістами та вченими явища націоналізму, який часто трактувався як «стороння ідеологія», що загрожує існуванню цивілізації.

Бретонський націоналізм носить відбиток негативного образу, що є наслідком численних помилок його адептів. Найбільша помилка, яка постійно повторювалася у найрізноманітніших виявах упродовж сторіччя, полягає в тому, що націоналісти керувалися власними принципами, власною логікою і намагалися протиставити себе французькій державі, замість того, щоб керуватися справжніми інтересами бретонців і поступово прищепити їм свої погляди. На початку минулого століття це виражалося у формі соціального елітаризму, а пізніше, в період між двома війнами, це вилилось у політичний та культурний елітаризм. Зрештою, під час Другої світової війни частина активістів націоналістичного руху співпрацювала з нацистською Німеччиною, керуючись принципом: *«Вороги наших ворогів — наші друзі»,* що аж ніяк не притаманне способу мислення нажаханих війною бретонців. Після війни різноманітні організації, що входили до бретонського руху, часто вважали за краще пропагувати свої теорії на науковому рівні, аніж налагоджувати зв'язки з населенням.

Неочікувані результати

«Націоналізм полягає передусім у нав'язуванні всьому суспільству високої культури, зокрема там, де низький рівень культури всього населення або переважної його більшості», — пояснює Ернест Геллнер [Gellner, op. cit.: 88]. Саме так чинили держави, у тому числі й Франція. Саме таким принципом керувалися прибічники культурного відродження Бретані з початку XIX ст., не маючи для цього ані шкіл, ані університетів чи засобів інформації, щоб поширювати свої ідеї. Праці Ерсара де ля Вільмарке[7], Жана-Франсуа Ле Гонідека[8], Артюра де ля Бордері[9], а пізніше Ропарза Емона[10] написані саме в такому дусі.

Проте сьогодні ми бачимо, що результати їхніх зусиль далекі від первісного задуму. Звичайно, бретонська мова зазнала значного «технічного» оновлення, проте нею розмовляють лише представники етнонаціональної меншини, а загальнонародною мовою (за винятком хіба що мови літніх селян) стала французька. Натомість музика, що також була докорінно оновлена, набула небаченої популярності, але вона повністю відокремлена від політичних інтересів. Ставлення до бретонської культури стало індивідуальним, і вона більше не виступає підґрунтям, що живить патріотичний запал.

Незважаючи на це, бретонський культурний спалах носить політичний характер. З одного боку, він підкреслює дихотомію, яка існує між всеохоплюючою французькою культурою та провінційним фольклором, що походить від племінних традицій. Якість бретонської музики, а також те, як її зустрічають далеко за межами Бретані, дозволяє припустити, що бретонська культура заслуговує на окреме місце в культурному спадку людства. З іншого боку, культурне відродження бретонців, зі своїм ненаціоналістичним характером та критичним ставленням до французької держави, відбувається в позадержавному вимірі, що свідчить про вплив анархістських течій.

Натомість бретонські підприємці впродовж кількох років, всупереч існуючим тенденціям, демонструють яскравий приклад регіонального патріотизму.

Підприємницький патріотизм

Клас бретонських підприємців з'явився на світ нещодавно, проте є чимало значних постатей, таких як Франсуа Піно, Вінсент Болоре , чи Патрік Ле Лей, котрі виявляють нечувану досі цікавість до бретонської самобутності.

Протягом останніх десяти років підприємці Бретані впровадили принаймні три ініціативи, що допомагають їй перейти у свій власний бретонський вимір. Вони створили «Клуб Тридцяти» — асоціацію керівників підприємств півострова. Назва цього клубу нагадує про славетний епізод з історії незалежної Бретані. Вони заснували Інститут Локарна (Institut de Locarn)[11], який регулярно проводить конференції та семінари на найвищому науковому рівні з метою перетворення Бретані на справжнього «тигра» економіки. І, нарешті, вони заснували асоціацію підприємців «Зроблено у Бретані» («Produit en Bretagne»), назва якої підкреслює, що товари, які вони продають, вироблені саме тут, таким чином спонукаючи місцевих споживачів купувати бретонські товари і тим самим сприяти економічному розвитку регіону та створенню нових робочих місць.

Проте бретонські підприємці не поспішають наражатися на ризик і переходити до серйозніших патріотичних дій, як це зробили каталонські підприємці. Вони іноді виступають спонсорами музичних колективів або культурних заходів. Одразу пригадується *«Історія Бретані»* в коміксах[12] та «TV Breizh» — перший приватний регіональний телеканал у Франції (до речі, двомовний: бретонська та французька мови). Таким чином, бретонські підприємці сприяють перетворенню образу Бретані як завдяки науковій діяльності Інституту Локарна, так і через рекламу бретонських товарів або спонсорську діяльність.

Постмодерний неотрибалізм?
Осіле «плем'я»

Бретонська культурна спільнота існує з кінця XIX ст. З 1898 року — дата створення Бретонської регіональної спілки — до сьогодні значно збільшилась кількість асоціацій, федерацій, різноманітних невеличких груп і мікропартій. Добровольці кожного нового покоління прямують уже прокладеними до них стежками, відвідують курси бретонської, що сприяє не лише вивченню мови, але й згуртуванню спільноти. Організовуються зустрічі, засідання, *фест-нози*, вуличні фестивалі або маніфестації.

З 80-х років ця культурна спільнота тричі здобувала визнання. По-перше, її було визнано широким загалом. Громадськість, спочатку налаштована скептично, дозволила себе переконати завдяки досягненням бретонської музичної культури, з одного боку, та бретонської мови, — з другого. Головна заслуга в цьому належить асоціації *«Diwan»*[13]. По-друге, бретонську культурну спільноту визнали мас-медіа, зокрема регіональні щоденні газети, які, бажаючи задовольнити читачів, почали приділяти у своїх публікаціях дедалі більше уваги питанню культурного відродження. І нарешті, депутати стали виділяти більше коштів для різноманітних культурних асоціацій.

Завдяки цьому потрійному визнанню бретонська культурна спільнота чітко викристалізувалася. З одного боку, вона отримала офіційний статус; бретонська мова і культура виокремились в галузі спеціалізацій, що сприяють оволодінню професією. З другого боку, вона розвивається. Бретонські фестивалі збирають безліч прихильників. Бретонська музика користується чималим попитом і зачаровує навіть *дорослих* американців. Вона є доступною в інформаційній системі Інтернет. Але, які ж зв'язки підтримує ця віртуальна спільнота із середовищем, з якого вона вийшла?

Відірваність

Загалом культура цієї спільноти сьогодні «позбавлена підґрунтя», адже мова, танці чи музика повністю відірвані від своїх територіальних та соціальних коренів. Так, *фест-ноз* проходить у Верхній Бретані, а традиційні танці Верхньої Бретані виконують у Нижній Бретані. *Ан-дро* (*an-dro*) — танок ремісників — популярний у Корнуаї, а *гавот* — серед мешканців гірського узбережжя Бретані. Щодо бретонської мови, то її можна почути не лише у кав'ярнях Ренна чи Нанта, а й у східній частині півострова, де бретонською вперше заговорили після того, як було засновано Центр бретонської мови[14].

Бретонська культура відірвана не лише від історичних територій, на яких вона виникла, а й від соціального середовища, яке не давало їй зникнути аж до сьогодні. Сучасне бретономовне населення — або нові *«бретонофони»,* як їх називають, — це переважно мешканці міст, а не сіл. Змінилися й професії бретонофонів — це вже не селяни, рибалки, ремісники чи робітники, а службовці, представники вільних професій, ділові посередники.

Сільське господарство, «відірване» від землі, іноді дозволяє селянам займатися землеробством чи скотарством, не забруднюючи рук, і таким чином наближати свій спосіб життя до соціальних «норм» і позбавлятися комплексів. Так само позбавилася комплексів і бретонська культура. Сьогодні її не цурається молодь, вона відкрита для широкого загалу і потребує все більшої уваги з боку суспільства та засобів інформації. Саме в цьому й полягає її відмінність від «місцевої» провінційної культу-

ри, що існує лише завдяки зусиллям поодиноких прихильників. Безперечно, в цьому криється перевага «відірваної» культури.

Обмеженість

Утім, надмірність цієї «відірваності» іноді негативно сприймається суспільством. Коли, танцюючи під час *фест-нозу*, молодь пришвидшує темп танцю, то це може зіпсувати атмосферу свята. Так само, коли сучасні бретонофони використовують жаргонну мову, що поєднує в собі елементи французької та бретонської мов, повністю нехтуючи синтаксисом та тонічним наголосом бретонської, це може роздратувати співрозмовника.

Незважаючи на певні успіхи та досягнення, бретонська культура залишається міноритарною; вона не набула офіційного статусу та значного поширення. Внаслідок цього вона продовжує існувати лише завдяки середовищу, з якого походить, і втрата зв'язків з цим середовищем може стати для неї фатальною. Наприклад, чи може сучасний бретонофон, котрий працює у професійно-технічній галузі, викладати або перекладати з бретонської, якщо ця мова не прищеплювалася йому з дитинства як рідна? Як можна відродити музичний бретонський спадок, не вивчаючи тонкощів бретонської музики?

Хоч би як там було, «відокремлений» характер бретонської культури не став на заваді борцям за її відродження. Про це свідчить велика кількість людей, котрі беруть участь у культурних маніфестаціях, а також відданість бретонській мові та культурі, яку демонструють бретонці під час опитувань. Наприклад, за даними опитування, проведеного Державним інститутом статистики та демографії у 1997 році, 88 % мешканців Нижньої Бретані стверджували, що *«необхідно зберегти бретонську мову»* [CSA TMO, 1997], тоді як 1990 року їх було лише 76 % [CSA TMO, 1991]. Це вписується в увесь спектр суперечливих соціальних сподівань бретонців.

Суперечливі соціальні амбіції

Сьогоденна Бретань не становить винятку в сучасній тенденції, що характерна для представників західних народів і полягає у здобутті власного щастя. Проте у пошуках цього щастя мешканці Бретані керуються суперечливими поглядами. З одного боку, їм притаманні індивідуалізм та голізм, а з другого, — спільне прагнення до колективної самостійності.

Індивідуалізм та голізм

Прагнення до власного щастя виявляється в бажанні здобути власну незалежність. Бретонці, як власне і французи, все менше погоджуються з тим, що держава нав'язує їм обмеження. Вони бажають визнання їх ідентичності, тому що в усіх західних суспільствах люди, свідомі багатовимірного характеру своєї самобутності, прагнуть самі визначати, хто вони є. Можна мати глибокий бретонський родовід, розмовляти бретонською чи галло, і не вважати себе бретонцем. І навпаки, можна не мати глибоких бретонських коренів, або зовсім не мати бретонських пращурів, але в душі бути бретонцем. Свою «бретонську належність» можна демонструвати в будь-який спосіб (носити традиційний одяг, прикраси чи значки) або ж самоідентифікація може відбуватися на більш особистісному рівні (пізнання довкілля, вивчення історії, навчання своїх дітей бретонської мови тощо). Народ більше не погоджується з тим, що держава, навмисно чи ні, перешкоджає йому виявляти свою самобутність та етнічну належність.

Всупереч вищезазначеному, багато бретонців, особливо ті, хто заявляє про свою «бретонську належність», надають великого значення міфологічному минулому Бретані, де громада відігравала чи не найголовнішу роль. Говорячи про свої «корені», вони з ностальгією згадують своє минуле, що суперечить сучасним прагненням до незалежного життя, якого вони сьогодні вимагають. Окрім цього, ті ж бретонці шукають тепла та відчуття згуртованості на фестивалях та під час *фест-нозу*. Проте все це не так парадоксально, як здається на перший погляд. Незалежне життя не заважає ідеалізувати своє минуле, а уславлення пращурів тішить власне его. Зрештою, намагаючись жити незалежно, бретонці іноді можуть відчувати поривання, прагнення злитися з іншими людьми. Можна навіть припустити, що бретонці люблять своє суспільство саме за те, що воно надає їм такі суперечливі можливості.

З другого боку, парадокс полягає в існуванні суперечності між індивідуалістичними пориваннями сучасних бретонців та всеохоплюючим характером економічних, політичних та культурних аспектів бретонського питання. Цей всеохоплюючий характер свідчить про особливе ставлення бретонців до колективної самостійності.

Амбівалентність автономії

Упродовж кількох років державна влада слабшає (навіть сьогодні, коли здається, що вона на підйомі), а республіканські органи влади переживають кризу. В цьому контексті ослаблення центральної влади бретонці виявляють більший потяг до Європи, аніж пересічні французи. Вони довели це 1992 року, проголосувавши більшістю за ратифікацію Маастрихтської угоди. Про це свідчать також результати опитувань. Адже численні європейські регіони мають органи влади, наділені значно ширшими повноваженнями, аніж французькі регіональні ради. Все це пояснює, чому бретонців приваблює ідея регіональної автономії, до якої, втім, вони ставляться з недовірою.

Бретонці, котрі цінують особисту свободу, бояться авторитарності активістів, принаймні так само (якщо не більше), як і державної авторитарності. У попередніх працях я розповідав про урок, який вони винесли для себе: адепти ідеї автономії ставляться до них не толерантно [Le Coadic, 1998: 341-351]. Окрім того, бретонці часто плутають автономію та автаркію і бояться одного дня опинитися на своєму півострові, що відрізаний від усього світу, обнесений колючим дротом і сторожовими вежами. І що ніхто більше не купуватиме у

них цвітну капусту чи крабів... Саме тому партії автономістів чи сепаратистів отримують так мало голосів на виборах.

Утім нещодавно проведені опитування свідчать, що 42 % бретонців відчувають *«спочатку належність до Бретані, а потім вже до Франції»*. Більшість з них бажає, щоб регіону було надано більше повноважень, а 19-23 % з-поміж них[15] прихильно ставляться до ідеї незалежності [CSA, 2000]. Такі дані доводять, що бретонським питанням переймаються переважно на емоційному рівні, а на інституційні проблеми ніхто не звертає уваги.

Чи вдалося нам визначити, що таке регіональна культура? Принаймні, ми побачили всю складність бретонського питання і композитний характер відродження цієї культури. Зміни, що тут відбуваються, характерні не лише для Бретані, вони вписуються у сучасні світові тенденції. І тому постає головне питання: як створити таку модель суспільства, яка б сприяла визнанню права меншин та водночас гарантувала загальні демократичні цінності?

Примітки

[1] Під час дискусій, що точилися у 1990-х роках, я помітив чіткі розбіжності між мешканцями Нижньої та Верхньої Бретані: по-перше, щодо уявлення про місце жінки в бретонському суспільстві, а по-друге, щодо вшанування бретонцями померлих [Le Coadic, 1998 : 95-96 et 101].

[2] На захід від мовного кордону рівень освіти є набагато вищим (Ollivro, 2000 : 28).

[3] Ці погляди мають прогресивну політичну орієнтацію, незважаючи на існуючі стереотипи.

[4] 1999 року три бретонофони з чотирьох мали вік за п'ятдесят років, а кожен другий — за шістдесят п'ять (INSEE, 2003 : 20).

[5] 1997 року 77 % з них проживало в комуні, що налічувала менше 10 000 мешканців [TMO, 1997].

[6] За результатами дослідження, проведеного організацією «Éducation INSEE-INED» у 1992 році, відсоток телерадіомовлення бретонською мовою дорівнював нулю. За даними окремого дослідження INSEE, це становило 3 %, але *«дітей навчали бретонської мови франкофони від народження»* [Laurent, 1994 : 12]. Зрештою, дані «Famille de l'INED» за 2002 рік свідчать *«про вкрай критичну ситуацію»* [INED, 2002 : 3].

[7] Автор книги «Barzaz Breiz» — антології бретонської народної поезії, що вперше була опублікована 1839 року.

[8] Перший перекладач Біблії бретонською мовою, Новий Завіт якої був опублікований у 1827 році, Старий — у 1866.

[9] Автор «Історії Бретані».

[10] Видатний лінгвіст. *«Одні захоплювалися послідовністю його поглядів, духовною силою і навіть його самозреченням»,* — пояснює Франсис Фаверо, — *інші гудили за те, що він був лідером під час війни, за його надмірну відданість бретонській ідеї»* [Favereau, 1991 : 6].

[11] Деяким журналістам здалося, що на це вплинув релігійний рух *Opus Dei*.

[12] Кошти на видання цієї історії в п'яти томах, яку написали Рейналд Сеше та Рене Ле Гонзек, були надані «Клубом Тридцяти». Щоденна регіональна газета «Ouest-France» впродовж місяця публікувала по одній сторінці з цієї книжки, але невдовзі її за це осудили тижневик «Télérama», а пізніше — «Libération».

[13] «Diwan» — у перекладі означає «паросток» — асоціація, створена для того, щоб навчати учнів бретонської мови. Почавши з нуля у 1977 році, вона навчала 2 780 учнів у 2002. У травні 2001 року асоціація «Diwan» підписала протокол про інтеграцію до Системи національної освіти, який було скасовано 29 листопада 2002 року рішенням Державної ради. Після цього вона опинилась у досить скрутному становищі.

[14] Як стало відомо з інтерв'ю з директором — паном Ольє Ар Монєм.

[15] Існує два способи підрахунків: або рахують результати з чотирьох департаментів адміністративної Бретані (19 %), або ж із історичної Бретані (23 %), тому що в департаменті Атлантична Луара кількість прихильників незалежності сягає 30 %!

Література

Anderson B. L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme. — Paris, 1996.

Csa. Les Bretons, les habitants de Loire-Atlantique et la question régionale // sondage exclusif CSA/ Le Télégramme/Presse Océan. — 2000. — Septembre.

Corbel. La figure du Gallo. Identité et représentations de la Haute-Bretagne // Thèse pour le doctorat de troisième cycle en sociologie sous la direction de Marcel Jollivet, université de Paris X-Nanterre. — 1984.

Favereau F. Littérature et écrivains bretonnants depuis 1945. — Morlaix, Skol Vreizh, 1991.

Flatres P. Rennes vue depuis la Basse-Bretagne // Bulletin de la Société d'histoire d'Ille-et-Vilaine. T. LXXXIII. — 1980. — 15., La Bretagne. — Paris, 1986.

Gellner E. Nations et nationalismes. — Paris, 1989.

Ined, Héran F., Filhon. A et Deprez C. La dynamique des langues en France au fil du XXe siècle // Population et sociétés. — 2002. — 376. — Février.

Insée. Langue bretonne et autres langues : pratique et transmission // Octant. — 2003. — № 92, janvier — P. 18 — 22.

Insée-Ined, 1992, Enquête Education, in «Population et sociétés». — 1993. — Dec.

Laurent L. La connaissance du breton // Octant. — 1994. — № 56 — 57. — mars.

Le Coadic R. L'identité bretonne. — Rennes, 1998.

Bretagne : le fruit défendu? — Rennes, 2002.

Ollivro J. La Bretagne en l'an 2000. — Rennes, 2000.

Siegfried A. Tableau politique de la France de l'Ouest, présentation de Pierre Milza. — Paris, 1995.

TMO, La pratique du breton, sondage sur la pratique du breton réalisé par l'institut TMO Ouest en décembre 1990, pour l'association Ar Skol Vrezoneg. — 1991.

La pratique du breton en 1997, sondage de TMO-Régions pour Le Télégramme et France 3 Ouest, publié en partie dans Le Télégramme du 12 — 13 avril 1997. — 1997.

Корсика: регіональна чи регіоналізована культура?

Жорж РАВІ-ЖОРДАНІ

RÉSUMÉ

Georges Ravis-Giordani. **La Corse: culture régionale? culture régionalisée?**
S'interrogeant sur la notion de culture régionale, l'auteur montre qu'on peut mieux la comprendre si on l'analyse comme le résultat d'un processus d'assimilation d'éléments importés des deux horizons principaux de référence, l'Italie et la France. La modernisation rapide de l'agriculture, le tourisme, l'immigration, l'introduction massive de l'argent dans les rapports sociaux ont profondément modifié les conditions d'existence, de reproduction et de transmission de la culture ancienne, née dans le cadre de la communauté villageoise. Celle-ci demeure pourtant aujourd'hui un référent plus ou moins fantasmé.
Mots-clés: *Corse. Culture. Insularité. Immigration. Tourisme.*

SUMMARY

Gorg Ravi-Jordani. **Corsica: regional whether regionalized culture?**
Being focused on concept of regional culture, the author proves, that for better its understanding we should consider it as a result of assimilation process of elements introduced by two main countries — by Italy and France. Fast modernization of the agriculture, the tourism, immigration, wide attraction of money in sphere of social connections have considerably changed the conditions of existence, reproduction and transfer of ancient culture, which has arisen within the framework of a village community. However, the village community today remains, mainly, illusive reference point.
Key words: *Corsica. Culture. Island character. Immigration. Tourism.*

Корсика — це саме той випадок, коли фізичне відмежування того, що називають регіоном, не викликає проблем. Острівний характер наділяє її непохитними кордонами. Однак чітка окресленість цих кордонів не виключає питання їх відповідності межам у сфері культури. Не слід забувати, що, за Бенвеністом, слово «регіон» походить від латинського regio, яке, у свою чергу, утворилося від дієслова *regere*. Для *rex*, особи наділеної релігійною владою, *regere fines* означає — окреслювати межі певного простору, як правило, священного: міста, храму та, в широкому розумінні, простору, в якому вона є центром, першоосновою; таким чином, це — простір, який сам себе визначає[1]. Проте в даному контексті це слово, здається, взяте не в своєму архаїчному значенні. У сучасній французькій мові «регіон», навпаки, означає простір, що визначається стосовно ширшого цілого, і є відокремленим. Отже, регіон є територіальною одиницею, що виділяється на тлі більшої територіальної одиниці, держави, й одночасно відрізняється від неї. Даючи таке визначення, ми недалекі від твердження, що будь-яка регіональна культура певною мірою окреслена межами певного регіону, принаймні тими кордонами, які встановлюються для регіону, або для території, що набула статусу регіону.

Чіткі межі, невизначений орієнтир

Корсика, як і будь-який острів, має чіткі межі, визначені природою, натомість її історична ірреальність (у кожного острова — принаймні своя) є насправді значно складнішою. Порівняно з усіма континентальними регіонами Франції, Корсика має самобутній характер.

Корсика, що є французьким островом, історично та за культурою належить до італійського простору: одинадцять кілометрів відділяють її від Сардинії, сімдесят — від тосканських берегів, триста — від Марселя[2]. І справа не лише у відстані: переважна більшість вітрів дме в напрямку Італії. Та лише з другої половини XIX століття пароплави «пришвартовують» її до французької землі. У цей час французька мова витісняє італійську в нотаріально завірених актах[3]. У 1802 році постановами Міота було впроваджено податковий та митний статут, що перетворює Італію на комерційний орієнтир Корсики. Розвиток сільського господарства й використання лісів щороку, з жовтня по травень, приваблюють натовпи італійських працівників; після приходу до влади Муссоліні ця імміграція набуває більше політичного, ніж економічного характеру. Так у міжвоєнний період на Корсику переселяться деякі італійські антифашисти, які братимуть участь у боях руху Опору. Протягом останніх п'ятнадцяти років італійці становлять у середньому половину іноземних туристів, які проводять літо на острові.

Відірваність острова від Франції має й інші наслідки: простір Корсики ніколи не був зв'язаний ні з розвитком Парижа, ні навіть з розвитком великої метрополії, як, наприклад, Нижня Бретань була структурована такими небретонськими метрополіями, як Ренн або Нант; як Аквітанія — Бордо чи Тулузою; Лангедок — Монпельє; Прованс — Марселем.

До цього додається також входження острова до складу Французької держави. Це приєднання поставило крапку на ефемерному, але світлому існуванні незалежного корсиканського народу: у регіоні правління належить династіям та знатним особам, родовід яких сягає в глибину століть, але ними управляє «сильна рука» людини на ім'я Паскаль Паолі, якого надихають італійські ілюмінати та французькі просвітителі Вольтер і Руссо вважають його своїм, Сполучені Штати Америки поглядають з-під лоба, у той час як революціонери 1789 року, повернувши його з англійського вигнання, ставлять Паолі на чолі нового департаменту, *«невід'ємної частини держави»* (декрет від 30 листопада 1789 року). Точніше сказати просто неможливо.

«Вирушивши» здалеку, щоб стати частиною Франції, Корсика має пройти довгий шлях у XIX столітті. Наполеонівська легенда, відроджена Другою імперією, осяє цей шлях; саме така *своєрідність* (народження Імператора в Аяччо), яку підхопила загальна думка у зв'язку з подіями реальної історії, стає корсиканською *особливістю*, а отже, невід'ємною складовою частиною французької душі[4].

Проте потрібен був час, щоб відбулася ця зміна. Липнева монархія та особливо Друга імперія і Третя республіка змінять адміністративний, політичний, економічний простір острова та уявлення про походження корсиканців. Протягом цього періоду підпорядкування, утихомирювання Корсики сприймається в контексті формування Французької держави. Генуя задовольняється тим, що міцно тримає політичний та економічний плацдарми, якими були міста-порти: Бастія, Кальві, Аяччо, Боніфачіо, Порто-Веккіо. Франція запровадить адміністративний поділ, що є також і *політичним*. Після закінчення Великої французької революції тут нараховують залежно від епохи від 4-х до 5-ти округів, 62 кантони, 360 комун. Саме на рівні кантонів, межі яких у більшості випадків збігаються з межами колишніх *pieve*, найбільше виявляється державне правління: жандармерія, мировий суд, податкова служба, рідше — навчальні заклади (колежі). Комуни контролюються переважно префектом. Правління в них належить обраному меру, політика якого за змістом та обраними цілями є продовженням політики боротьби колишніх родин. Періодичність виборів на Корсиці така ж, як і всюди. Понад століття впливу Французької держави — республіки за формою правління — є надзвичайно важливим[5].

Корсиканці також є суттєвим елементом розбудови Французької колоніальної імперії, в якій їх демографічна вага є досить значною[6]. Слід ураховувати і ту роль, яку вони відіграють в управлінні континентальної Франції. Так, упродовж понад століття корсиканці становлять значну частину французької нації, *і надто особливо тоді, коли йдеться про республіканську та «просвітницьку» її форми*[7]. Що стосується корсиканців, які залишили острів, але ніколи не втрачали з поля зору землю, де вони народилися, помітними є наслідки впливу цієї корсиканської «діаспори» на аванпости Французької республіки. До того ж більшість із них повернулася до своєї «країни». Вони привнесли до корсиканського суспільства досвід, авторитет і нові ідеї. У молодості я особисто знав багатьох служителів республіканської ідеології Третьої республіки: викладачів, військових і колоніальних службовців, які все своє життя працювали для того, щоб поєднати ці дві культури, нерідко виявляючи справжню «акробатичну» майстерність. Згідно з відомим висловлюванням, «передусім вони французи, але корсиканці — назавжди», вони ніколи не розмежовували ці дві ідентичності.

Корсиканці були втягнені в історичні події, пов'язані з Третьою та Четвертою республіками, починаючи від розбудови колоніальної імперії і закінчуючи її відчайдушною обороною, яка з 1950 по 1962 роки була неодноразово заплямована поразками, зрадами, злочинами проти людства та приниженням. Вони пройшли через війну 1914—1918 років (близько 20 тис. жертв) і рух Опору (де переважали комуністи), який, завдяки підтримці військ Жіро, звільнив Корсику у вересні 1943 року.

Усвідомивши згодом весь масштаб того болю та лиха, можна краще зрозуміти, в яких умовах розвивається, починаючи з шістдесятих років, рух за відродження культури, економіки, соціальної сфери, який, незважаючи на позитивні досягнення (система обласної автономії, самоуправління, національний фактор) набуватиме все більш радикальної та насильницької військово-політичної структури. Фронт національного визволення Корсики (FLNC), починаючи з простої «пропаганди зі зброєю в руках» у сімдесятих роках, що перетворює насильницькі дії на політичну стратегію, поступово пройде через роздроблення на сектори та незалежні осередки, через міжусобні сутички і, як логічне завершення, це призведе до війни (внутрішньої та зовнішньої), до шантажу та змови з представниками уряду[8].

Я нагадую про ці зміни та їхні наслідки тільки тому, що в цьому суспільстві наявність зброї (найчастіше мисливської) є показником «справжнього чоловіка», а на тлі підпільної боротьби виросли покоління молодих корсиканців, яким на сьогодні виповнилось двадцять-тридцять років.

Намальований на всіх стінах, образ *ribellu* (чоловіка у масці, що стоїть на одному коліні, тримаючи автомат Калашнікова) швидко став символом для багатьох молодих людей, які носять його у вигляді татуювання на грудях, або малюнка на брелоках. Менш поширеним, але не менш символічним є образ Корсики, стилізований під кинджал, який носять на шиї як жінки, так і чоловіки. Це захоплення тривало досить довго, але зараз, здається, воно втрачає підґрунтя, хоча стилізовану Корсику все ще купують, у тому числі й туристи.

Культура: асиміляція?

Усе, сказане про особливий зв'язок корсиканського «регіону» з усією територією Французької держави, дозволить зрозуміти, чому я вважаю, що регіональна культура є регіоналізованою. У випадку з Корсикою я б навіть сказав, що вона двічі регіоналізована завдяки послідовній, почерговій або одночасній належності до Італії та Франції. Якщо погодитися з таким поясненням поняття регіональної культури, можна припустити, що воно має зміст лише тоді, коли культура визначає регіон, а не регіон окреслює культурний простір. Отже, питання полягає не в тому, *яка специфіка корсиканської культури, а в тому, яка особливість культури дозволяє їй розвиватися на території з чіткими межами, що зветься Корсикою*.

Такий процес «регіоналізації», асиміляції, «корсикізації» зовнішніх культурних елементів поширюється швидко на всьому острові, тому що адміністративні й політичні дії центральної влади не обмежені поділом корсиканського простору і навіть сприяють його уніфікації[9]. Ми можемо це побачити на яскравому прикладі загального виборчого права, коли рішення корсиканців можна назвати «клановими»: кожний вільний громадянин віддає свій голос згідно з традиціями та інтересами своєї родини[10] і рідко — за власним міркуванням. Те саме стосується і встановлення контролю над судовою структурою, яку Жак Баске називає «судовою вендетою». Замість того, щоб убивати своїх ворогів, корсиканець зробить усе можливе, щоб їм винесли найжахливіший вирок: знайде лжесвідків, погрозами змусить справжніх свідків замовчувати несприятливі факти, завоює прихильність присяжних, дасть зрозуміти деяким із них, що краще їм не брати участі у судовому засіданні. Це відбувається і зараз.

Враховуючи, що Корсика розташована в серці Середземного моря, можна навести приклади і з інших сфер життя: так, Ренні Пекке-Барбоні дослідила, як острівний жіночий одяг змінювався у XVI ст. під впливом тосканської моди, потім, у XIX ст., — під впливом континентальної французької моди. За даними її дослідження, закрита жіноча сукня з чорного шовку, ознака буржуазної розкоші, проникає на острів та конкурує з яскравими кольорами одягу в мікрорегіонах. Після економічної кризи кінця століття та розповсюдження синтетичних тканин, чорний колір починають використовувати для всіх тканин, завдяки чому корсиканська жінка завжди нагадує вдову. Війна 1914-1918 років підсилить цей процес до такої міри, що корсиканці зроблять одяг чорного кольору національним[11]. Крім того, як зазначає Ренні Пекке-Барбоні, чорний фетровий капелюх з широкими полями у XIX ст. був головним убором італійських сезонних робітників, але пізніше він використовується в чоловічому костюмі корсиканця, замінюючи червоний або коричневий шерстяний берет, що звисає з одного боку, який назвали *barretta misgia*, або більш пишно — *barretta pinzuta* (модний берет з континенту). Корсиканська культура все «перетравила», асимілювала, корсикізувала.

Те саме стосується і мови. Франко-корсиканська мова, тобто формальна корсикізація французьких іменників або виразів, широко вживана поряд із просторічною корсиканською (переважно північного діалекту), яку всі корсофони начебто розуміють (деякі пуристи говорять про «корсиканське есперанто»). Протягом кількох років спостерігається зворотний лінгвістичний процес: корсиканські слова французуються і вживаються як свого роду жарт. Щось на зразок колонізації, що повернулася спиною до колонізатора. Так, наприклад, кажуть: *nous étions en train de puttachjer* (вимовляється «puttatier»), використовуючи похідне слово від корсиканського *puttachju* — «чутки», тобто «ми пліткували». А ось який приклад наводить Жак Т'єр: у фразі *au col de l'Arinella, la voiture, elle a spazzé* використовується корсиканське дієслово *spazza*, щоб сказати «в Арінелльській ущелині машину занесло».

Асиміляція відбувається і на рівні національної кухні, релігійного живопису або архітектури будинків: «palazzi» у XIX ст. будувались для «Cap Corsins»[12] (жителів Мису Корсика) та «Balanins» (жителів Баланьї). Цей стиль повертається з Америки, де італійські будівельники збагатили його новим типом будинків (квадратної форми з чотирискатним дахом, розташованих посеред саду для відпочинку) досі невідомим на Корсиці.

Таким чином, стає зрозумілим, що досі немає жодної можливості знайти визначення корсиканської культури за допомогою каталогізації її специфіки, так як це могли зробити антропологи в інших культурних сферах.

Тимчасова модель

Отже підемо далі і, ризикуючи бути суб'єктивними, спробуємо спочатку визначити характерну культурну ознаку, яка дозволить краще зрозуміти всі інші, внесе більше ясності. Звичайно, можна запитати, чому я не починаю з якоїсь «важкої» структури, як то сільська громада або родинні зв'язки. Тому що я хотів почати з культурної ознаки, яка б була досить функціональною *в сучасному корсиканському суспільстві*; у процесі дослідження всі елементи можна буде розглянути один за одним.

Використовуючи всі свідчення, які ми маємо з XVIII ст., та проводячи протягом останніх тридцяти років спостереження на місцях, ризикнемо стверджувати, що найяскравішою рисою стосунків між корсиканцями є *характерна природна схильність до спілкування «віч-на-віч» (face-à-face)*. Вона виявляється у побуті та спілкуванні, тобто в тому, як корсиканці живуть, ходять, говорять. Наприклад, коли зустрічаються двоє чоловіків, то навіть, якщо вони недавно бачились, вони цілуються, обнімаються, наближаються один до одного під час розмови, інколи по черзі підходять та відходять, тобто один відходить, потім підходить до іншого, який у свою чергу відходить. Якщо корсиканці йдуть поруч, ті самі рухи вони роблять з одного боку в інший. До речі, термін «toucher» (торкатися) вживається, якщо людина звертається до когось, щоб попросити про послугу, допомогу, пораду. Часто кажуть: «on a touché untel» або «on l'a fait toucher». *«Tocca a me»* означає не «ça me touche» (це мене стосується), а «c'est mon tour» (моя черга). Можна навіть стверджувати, що стосунки з іншими встановлюються за допомогою дотику.

Але є й інше значення спілкування «віч-на-віч»: навіть у найпозитивніших ситуаціях (родинні зв'язки, дружба, кохання) — це спосіб кожного показати своє місце у стосунках[13]. Чим закритішим є соціальний простір — через складні та стримані сімейні взаємини або через суперництво в сім'ї, відокремленість території, нарешті, острівний характер, що становить перепону для будь-якого острівного суспільства, — тим визначенішим стає простір особистості, і його треба захищати. Період від Другої імперії і до кінця колоніальної імперії для корсиканців був, як ми бачимо, епохою виходу у світ. Натомість протягом останніх сорока років під впливом економічної кризи він став не таким стрімким, однак засоби масової інформації, туризм та нова хвиля імміграції жорстоко зіштовхнули Корсику зі складним, незрозумілим світом.

Стосунки «віч-на-віч» не завжди мають позитивний характер і відбуваються по-різному. Якщо мова йде про супе-

речку, тіла зближуються, *але не торкаються*; найменший дотик обов'язково стає причиною фізичної сутички, що інколи може призвести до смерті. У такій ситуації достатньо слів і жестів, щоб з'явився контакт між двома ворогами. Не так давно такі стосунки близькості — відчуженості можна було побачити між чоловіком і дружиною, братом і сестрою, коханцями. Розмова також є формою важливого «фізичного» контакту[14]. Під час знайомства у корсиканському суспільстві мова найчастіше переповнена словами, значення яких важко зрозуміти. І хоч старе прислів'я говорить: *«petra lampata e parola detta un si ripiglianu piu»* («Слово не горобець — вилетить, не піймаєш», або дослівно «Кинутий камінь та сказане слово ніколи не повернуться»), корсиканці витрачають багато зусиль для того, щоб пояснити те, що вони сказали, повернутися до того, що «недочули», неправильно зрозуміли. Ці виснажливі, неспокійні взаємини добре описані в романах Анжело Ріналді.

Взаємини «віч-на-віч», тілесна близькість, так само як для двох чоловіків або двох жінок звичка триматися під руку або за плечі (для жінок — за талію), є звичними для країн Середземномор'я, від Греції до країн північно-західної Африки (MAGHREB). Такі звички притаманні не лише корсиканцям, але я можу зробити припущення, що саме така поведінка дозволяє зрозуміти основний аспект культури. Характерною ознакою цих взаємин є те, що вони відбуваються і без посередництва, і без посередника: жодних грошей, жодних «папірців». Суть полягає у протистоянні: дружньому, любовному чи ворожому.

Така характерна риса поведінки могла б розкрити інші риси і насамперед ту, з якої я б хотів почати: надзвичайно сильний вплив родинних зв'язків, сім'ї, що є саме тим середовищем, де починає розвиватися особистість та завершується її формування. Саме в межах родинної групи, родинної організації та політичного клану (що є її продовженням, хоч і має іншу сутність) будуються дружні або ворожі взаємини. Корсиканська приказка стверджує: *Якщо у тебе немає ворогів, у тебе немає і друзів*; але й інше формулювання буде правильним: група (сім'я або клан) «всмоктує» дружні та, особливо, ворожі стосунки між окремими її членами. Саме в ній усе зароджується та розчиняється.

Гостинність, якою б теплою вона не була, є не лише виявом відкритого ставлення, а й спробою завоювати прихильність іншого, самоствердитись у нерівному протистоянні, де привітний хазяїн із самого початку має перевагу, яка зобов'язує його домінувати у вияві великодушності. Але одного дня взаємини можуть змінитися, оскільки вже сьогодні вони є нерівними. Так, у корсиканській мові немає слова «дякую», а використовується вираз *«a ringrazià vi»,* який можна було б перекласти як «я вам за це віддячу» *«je vous revaudrai ça»,* буквально: «я віддячу вам одного дня»). З огляду на економічні, соціальні і політичні умови, в яких до п'ятдесятих років формувалася корсиканська культура, щоденне життя сільської громади також характеризується незначними зіткненнями, що часто мають ознаки заздрощів, *invidia*, у яких корсиканці ніколи не зізнаються, але які виявляються у словах та діях. Звичайно, політичне життя, зокрема на місцевому рівні, керується цією логікою двосторонніх зіткнень між двома лідерами, підтримкою кожного з яких є клан та рідня — *partitu* та *contrapartitu*. Взаємини «віч-на-віч» також присутні у традиційній практиці перехресних рим — *chjam'e rispondi*, коли два імпровізатори «змагаються в поезії» перед уважною веселою публікою. Кожен із суперників має право виголосити одну строфу у вісім римованих віршів, яку підхоплює інший; це може тривати годинами, поки один з них не переможе або поки втома обох суперників і глядачів не поставить крапку у змаганні.

Значне культурне зрушення

Проте соціальні та економічні умови, в яких 20—30 років тому розвивалися ці взаємини, швидко змінюються під впливом багатьох факторів, як-от: розвиток туризму, масове залучення грошей у сферу суспільних відносин, приїзд нових іммігрантів з 1962 р. — португальців і жителів країн північно-західної Африки, швидка урбанізація.

Почнемо з урбанізації: з 1954 до 1999 р. відсоток населення, яке мешкало в урбанізованих комунах, збільшився з 39 % до 63 % (Аяччо, Бастія та Порто-Веккіо — 53 %). Причини таких змін різні: крах дрібного сільського господарства та традиційного тваринництва, збільшення терміну шкільного навчання, старіння населення. Це звичайні процеси. Але для урбанізованих корсиканців важливим є підтримування міцних реальних чи бодай символічних зв'язків з їх рідними селищами: саме туди вони повертаються, тільки-но це стане можливим завдяки подовженим канікулам чи відпустці, навіть якщо для молоді занадто спокусливим є бажання повернутися до міста, де на неї чекає необхідне спортивне обладнання та відпочинок, до якого вона вже звикла. Громадська думка, яка існує в селах, особливо щодо дівчат, значно обмежує там їх свободу порівняно з містом.

Проживання в містах вимагає більших витрат (випадкових та обов'язкових), ніж у селах: потрібно сплачувати за оренду квартири, у той час як у селі є власний дім; необхідно купувати більше їжі — у селі вона безкоштовна завдяки власному городу, полюванню, інколи риболовлі. Отже гроші стають невід'ємною частиною щоденного життя: потрібно вміти рахувати, жертвувати частиною вільного часу, щоб заробити «на стороні». Наймана праця стала дуже поширеним явищем: у 1954 р. працюють 52 % активного населення, у 1999 р. — їх уже 81 %, майже стільки ж, як і у Франції (в середньому 90 %). Те, що гроші (зарплата й надбавки) стали посередником у взаєминах між людьми, нині для Корсики є надбаним явищем, якого не було принаймні у попередніх поколінь.

Розвиток туризму також суттєво змінив ставлення до грошей у тій галузі, де раніше вони були заборонені, а саме у взаєминах з іноземцями. Ми побачили, що одним із виявів гостинності є здобуття прихильності іншої особи у взаєминах «віч-на-віч», заснованих на понятті людської честі. Йдеться про завоювання прихильності людини, поваги. У XIX ст. мандрівники розповідали, що, коли гості виходили з будинку, хазяїн супроводжував їх до меж комуни і давав один або кілька рекомендаційних листів для друзів, щоб їх так само тепло приймали. Дорогою він ішов разом з ними, точніше — трохи попереду. Раніше іноземці приїздили рідко. Іноземець цікавився та поважав звичаї країни і розумів, що змінює звичний плин щоденного життя, але

для того, хто його приймав, він був особливим співрозмовником; його приймали, як короля, який у свою чергу робив і хазяїна королем завдяки грі у взаємну гостинність.

Сьогодні приїздять тисячі і мільйони впевнених у собі іноземців, і взаємини з ними ґрунтуються на грошовій основі, бо всі хочуть добре жити. Можливість заробити чимало грошей, встановлюючи високі тарифи на оренду житла, є великою спокусою[15]. Старі моделі поведінки не лише більше не діють, а й у світлі ринкових відносин стають позбавленими сенсу, незрозумілими, дивними. Вони навіть створюють певні перешкоди.

Проте не лише туризм увів гроші у людські взаємини. Розвиток сучасного сільського господарства спричинив ті самі зміни. Починаючи з 60-х років на напівзруйнованій соціально-економічній основі намагалися за кілька років створити досконалу динамічну економіку. За десять років, з 1962 по 1972 рік, площа, відведена під виноградники на Корсиці, зросла з 6 до 31 тис. га. Заборона шампанізації у 1972 р. змусила виноградарів купувати італійські сусла та вино, що значно послабило всю галузь виноградарства: контрабанда, «фінансова» контрабанда, непомірна заборгованість призвели до кризи. Якими б не були причини (а їх чимало), все ж викриття цих скандалів Корсиканським регіональним фронтом (ARC), символічна облога винного льоху в Алерії Едмондом Сімеоні та трагічні сутички, що сталися після цього (за два дні було вбито трьох жандармів), надали справі державного значення.

З того часу насильницькі дії та політична боротьба супроводжуватимуть послаблену економіку. Частина діячів, на яких лежить профспілкова, суспільна та політична відповідальність, «висмоктують» кошти, за допомогою яких держава марно намагається боротися з насильством, погрожують податками та поліцією чиновникам, що «сунуть свого носа» у їхні справи. Поступово такі дії повністю руйнують суспільство[16]. Мораторій на службові та політичні борги швидко призводить до виникнення неправової ситуації, яка стосується лише певної частини людей, але спотворює все навкруги, створює бажання та спокусу чинити так, як це роблять вони.

Про регіональну культуру не можна говорити, не згадавши про імміграцію. Протягом століть вона становить частину історії острова. Спочатку іммігранти прибували з тосканських берегів, пізніше — з усієї Італії, а протягом останніх сорока років — переважно з країн північно-західної Африки. Про імміграцію я згадав з двох причин. По-перше, Корсика після приєднання до королівства Франції була відірваним *Mezzogiorno (Півднем)*. Протягом останніх двох століть, а особливо в період загальної кризи, яка охопила сектори традиційного сільського господарства та нової промисловості[17], Корсика відігравала роль економічного й соціального «шлюзу» між Італією та Францією. Найбідніші корсиканці, збанкрутілі внаслідок кризи кінця XIX ст., знаходять вихід в орієнтації на французьку армію та адміністрацію. Італійські іммігранти, що виконують замість них роботу на виноградниках, роботи з лісозаготівлі, видобування деревного вугілля, являють собою вразливішу та покірнішу робочу силу. Аж до Другої світової війни вони підтримували немічну економічну систему, яка давала прибуток сільській буржуазії Корсики, але відкинула на багато десятиліть назад прогрес у сільськогосподарському секторі.

З 60-х років починається імміграція населення з країн північно-західної Африки, яка, однак, відбувається за нових економічних та моральних умов — розчарування від розвалу колоніальної імперії, у створенні якої корсиканці брали активну участь[18]. Іммігранти з цих країн північно-західної Африки з року в рік приїздять до міст, а особливо до сіл, де інколи становлять значну, навіть більшу частину активного населення, але вони перебувають у тіньовій зоні, це, так би мовити, невидимі іммігранти, за допомогою яких стверджується Корсика.

Поява іноземних туристів (здебільшого — італійців), іммігрантів (найпотужніша хвиля з країн північно-західної Африки) — усі ці змішування на соціальному та культурному рівнях відбулися за кілька десятиліть. Можна припустити, що між туристами, які платять гроші за споживання природних багатств (а інколи навіть і культурних надбань) Корсики, та «Arabi», які беруть відповідну суму грошей і створюють частину багатств острова, перебувають корсиканці, покликані прокладати нові шляхи до своєї ідентичності.

Можна вважати, що нині існують два типи культурних взаємин, за якими можна поділити корсиканців. Перший тип: люди, які не залишали сільського способу життя або досить давно до нього повернулись (кількість таких людей постійно зменшується). Вони вільно розмовляють корсиканською мовою мікрорегіону або навіть окремого села, працюють і продовжують спілкуватися, як вони це робили в дитинстві. Матеріальні умови їхнього життя змінились: облаштовані будинки, телефони, автомобілі, приїзд вуличних торговців у їхні села полегшили життя. Зимові вечірні посиденьки відбуваються рідко, але від весни до кінця літа такі зустрічі на свіжому повітрі тривають досить довго, оскільки багато місцевих жителів бажають відроджувати старовинні звичаї, принаймні посперечатися про минулі події. Однак ці жінки та чоловіки, переважно вже немолоді люди, задоволені існуючим станом культури, не піклуються про те, щоб виховати на ній наступні покоління; вони лише намагаються передати її частку, зрозумілу для наймолодших. Інший тип (досить поширений) — це ті корсиканці, які живуть та працюють у містах і на периферії великих міст. Найчастіше вони розмовляють французькою, навіть якщо є корсофонами, тому що живуть у франкомовному середовищі. Для найбільших патріотів *відродження* культури, *riacquistu*, здається невід'ємною частиною глибоких змін у корсиканському суспільстві. Незважаючи на те, що захист культури найчастіше є справою чоловіків, жінки почали заявляти про своє існування, про свої бажання та судження[19]. Різні покоління мають різний спосіб життя, і найчастіше ці два полюси наявні в межах однієї сім'ї. Саме в сім'ї, яка ще й сьогодні залишається одним із найнадійніших інститутів острівного суспільства, відбувається їх взаємопроникнення. У такій сім'ї, яка обмежується вузьким колом близьких родичів, інколи однієї родини, не без певної напруги, уживаються молоде та старе покоління[20], взаємодіють традиційна та сучасна культура. З очевидних причин немає упевненості в тому, що таке жваве спілкування триватиме досить довго.

Примітки

[1] У корсиканській мові є однокореневий еквівалент «rughjone», що означає «простір зі встановленими за домовленістю межами». Так кажуть про пасовисько, яке орендував пастух у власника, протиставляючи «invistita», що означає пробіг, протяжність та, в широкому значенні, простір, обмежений непередбаченим переміщенням покинутої отари, яка його заселяє.

[2] Не треба забувати, що в 1769 р. графство Ніцца не належало Франції.

[3] Протягом усього періоду Ризорджименто Корсика є найближчим притулком для політичних вигнанців з папських держав та великого герцогства Тосканського. Про це йдеться у книзі: Pierre Villa «La maison des Viale».

[4] «Французький імператор корсиканського походження стає символічним лідером на довгий період, під час якого виявляється саме корсиканський спосіб його життя як члена національної французької громади» [Antoine Casanova, 1996: 495].

[5] Цей аналіз узято з опублікованої раніше статті [Ravis-Giordani, 2001].

[6] Навівши лише декілька цифр у своїй дисертації «Еміграція корсиканців у період французької колонізації», Жан-Туссен Стефані вважає, що у 1946 р. кількість корсиканців у колоніях становить 281 чоловік на 100 тис. жителів, у той час як середній показник по країні становить 56 чоловік на 100 тис. жителів. А Франсіс Помпоні [1981, т. 6] наводить результати соціологічного опитування, за якими у 1934 р. серед колоніальної адміністрації нараховується 20 % корсиканців (серед підлеглих колоніальної армії — 22 %).

[7] Звичайно, я вживаю це слово у переносному значенні, але залишаю той зміст, яким наповнила його колонізаторська ідеологія.

[8] Це було досліджено у багатьох працях та статтях про націоналізм; останнім часом більшість історичних лідерів націоналізму опублікували праці, в яких вони підтверджують та доповнюють це дослідження.

[9] Замислюючись над цією уніфікацією, еміграцією корсиканців на континент та в колонії, обов'язковою військовою службою, Miroir наділяє корсиканців, що прибули з різних мікрорегіонів острова, усвідомленням, що їх об'єднує як корсиканців і відрізняє від жителів континенту — Pinzuti.

[10] Мені розповідали, що коли лікар Шарль Дзуккареллі, генеральний радник кантону Сермано у міжвоєнний період, здійснював своє передвиборче турне, деякі з його пацієнтів казали йому: «Ви добре знаєте, лікарю, що ми з вами не погоджуємося, але можете не хвилюватися, ми проголосуємо за вас». І в день виборів один або два голоси сімейного клану були віддані за нього.

[11] M. Mauzé розповідає, що індіанці з племені квакіютль вимагали визнати частиною своєї самобутності забутий потлач (який описує Франц Боас), який був лише зміною тривалої традиції.

[12] Cap Corsins — жителі Кап Корс (Мису Корсика); Balanins — жителі Баланьї.

[13] У всіх сферах щоденного життя корсиканське суспільство, як і будь-яке середземноморське суспільство, на весіллі або у стосунках між братами та сестрами кожній статі приписує особливі правила поведінки.

[14] У червні 2000 р. на Корсиці в середньому було 56 мобільних телефонів на 100 чоловік. За цим показником Корсика була другим серед усіх регіонів Франції після Іль-де-Франс.

[15] Оренда будинку в найми влітку на один тиждень приносить стільки ж доходу, як оренда за один рік. Часто ці два типи поєднують, усупереч правилам укладання договору про найм.

[16] У 1998 р. один службовець податкової служби заявляє парламентській комісії на чолі з Жаном Главані, створеній після вбивства префекта Еріньяка: «Ми не перебуваємо постійно під страхом смерті, але не знаємо, що може з нами трапитись. Щодня ми кажемо собі: я не знаю, з ким матиму справу, зайшовши до якогось будинку. І якось увечері, повертаючись додому, ми можемо отримати кулю».

[17] З 1840 р. доменні печі, які переплавляли залізо з острова Ельба, з'являються на східному узбережжі. Але до 1890 р. вони всі закриваються внаслідок конкуренції континентальної чорної металургії.

[18] Це пояснює той факт, що на початку руху за автономію у 1970 р. багато корсиканців належали до Секретної озброєної організації (OAS). Ця складова частина «жорстоких» правих сил не перестала підтримувати націоналістичний рух. Підпільний рух спочатку називатиметься «Fronte Paisanu Corsu», і потрібні будуть тривалі та складні внутрішні переговори для прийняття абревіатури FLN(C), яку приписують руху за національне визволення Алжиру, який так довго замовчували.

[19] У 1993 — 1995 роки у розпалі братовбивчої боротьби між націоналістичними течіями, навколо громадянського маніфесту створюється рух «Жінки за життя», який об'єднує жінок — націоналісток, комуністок, безпартійних. Вони блокували громадські місця та, кількома роками пізніше, припинили свою діяльність замість того, щоб перейти до інших партій та кланів. Рух «Ava Basta!» («Вже досить!») рішуче бореться проти будь-якого вияву расизму, зокрема расизму проти народів країн північно-західної Африки.

[20] Радимо подивитися чотири номери журналу «Strade, Travaux du Centre d'Etudes Corses» (№№ 3, 6, 7, 10), у яких досліджується це питання з 1994 р. до 2001 р. під час наукової практики кафедри етнології університету в Провансі.

Література

Antomarchi F., Taddei D. Ecunumia identitaria. — 1997.

Busquet J. Le droit de la vendetta et les paci corses. — 1920. (réédition, 1994).

Casanova A. Identité corse, outillages et Révolution française. — 1996.

Cuq H. Mission d'information commune sur la Corse. Comptes rendus des auditions // Rapport №3511 de l'Assemblée nationale. 2 vol. — 1997.

Demailly S. La Corse en dépendance // Peuples méditerranéens. — 1978. — № 3. — P. 89 — 116.

Front régionaliste corse: Main basse sur une île, éd. Martineau. — 1971.

Glavany J. et Forni R. Corse: l'indispensable sursaut // Rapport d'information. — № 1077 de l'Assemblée nationale et Comptes rendus des auditions, 4 vol. — 1998.

Mauzé M. Boas, les Kwakiutl et le potlatch. Éléments pour une réévaluation // L'Homme. — 1986. — № 100. — P. 7 — 20.

Meistersheim A. : Territoire et insularité: le cas de la Corse. — 1991.

Pecqueux-Barboni R. Le costume // F. Attori et alii. La Corse / Encyclopédies régionales. — 1984.

Pomponi F. [éd.], Le Mémorial des Corses. 6 vol. — 1981.

Ravis-Giordani G. La culture corse existe-t-elle? // Etudes corses. — 1989 a. № 33. — P. 265 — 271.

«Un peuple sans identité ou une identité sans peuple? La Corse à la croisée des chemins» // La Pensée. — 1989. — № 268. — P. 37 — 47. «L'impossible Mezzogiorno» // Mediterraneans. — 2001. — № 12. — P. 28 — 38.

Rossi J.-M. et Santoni F. Pour solde de tout compte, entretiens avec Guy Benhamou. — Denoël, 2000.

Simeoni E. La volonté d'être. — 1995.

Stefani Jean-Toussaint, L'émigration des Corses dans la colonisation française // Thèse, Montpellier (cité dans F. Pomponi, 1981, tome 6 : 351).

Thiers J. Papiers d'identité. — 1989.

Villa P. La maison des Viale // Presses de la Renaissance. — 1985.

Спадщина та напрями розвитку французької Басконії

П'єр БІДАР

RÉSUMÉ

***Pierre Bidart.* Héritage, dynamique et tension au Pays basque français**

Parmi les régions françaises, le Pays basque n'a pas manqué de se distinguer notamment par la dimension énigmatique de ses origines, mais aussi par les alternances entre intégration nationale et attitude de retrait, aboutissant à une structuration contrastée des imaginaires individuels (basque et français), qui font aujourd'hui l'objet de nouvelles recompositions, à la suite de la montée du nationalisme basque. Les données ethnologiques présentées concernent les styles architecturaux et le rock basque.

Mots-clés: *Pays basque français. Coutume. Fransité. Rock. Architecture.*

SUMMARY

***Pierre Bidar.* Heritage, dynamics and tension in the French Basque country**

The Basque Country distinguishes itself from other French regions by the enigmatic origins of its population, but also by people alternate demands for national integration and autonomy. This has led to a bipolar structuration of (Basque and French) people imagination's world that is subject today to new restructurations as a result of Basque nationalists' ideological action. The ethnological data presented here concern Basque architectural style and rock.

Key words: *French Basque Country. Custom. Frenchness. Rock. Architecture.*

Басконія, без сумніву, є одним з тих регіонів Франції, що одночасно викликає полярні почуття: з одного боку, зацікавлює, дивує, спокушає, а з другого — дратує, доводить до відчаю, настільки відголоски сучасних актів насильства зводять нанівець численні образи й уявлення, успадковані від минулого. Ці контрасти між минулим та сьогоденням ускладнюються ще й процесом внутрішньої перебудови. Йдеться про самовизначення: вважати себе баском, тобто бути баском і французом, або вважати себе французом, мешканцем Басконії. Отже, історія минулого й сьогодення Басконії також позначається поєднанням тенденцій до національної інтеграції та більш стриманих рухів, що мають на меті віддалення від французького суспільства. Завданням антропології є вивчення та аналіз цих течій та рухів, що визначають відмінності одного суспільства від іншого, як це підкреслював Жан Кюїзеньє, засновуючи журнал «Французька етнологія»: *«Антропологія починається, — писав він, — з пізнання відмінностей, з виявлення протилежностей, з відкриття своєрідностей»* [Cuisenier, 1977 : 8]. З іншого боку, Марсель Маже, розмірковуючи про засоби позиціонування стосовно «інших», зазначав, *«що не тільки баскам властиві риси «баскості», а й деякою мірою певній кількості їх соціальних партнерів небасків»*. Саме цій справі ми присвячуємо всю сукупність наших досліджень «баскської своєрідності» у походженні та звичках [Bidart, 2001]. Також необхідно зазначити, що баскський культурний пласт дає додатковий матеріал для антропологічного аналізу розвитку регіональної культури у Франції під впливом французької та іспанської культур, що є особливо помітним у соціальній та політичній сферах життя. Вчені визнають, наскільки повільним був процес формування «француза» (у період між XIX та XX ст.), регіональна своєрідність якого виявилася в діалозі між «великою» та «малою нацією». Зрозуміти суть відносин, що склалися між двома значущими цілостями, які різняться як за розміром, так і за значенням, і представляють всю Францію та її регіони, можна лише через призму різноманітних концепцій про взаємодоповнюваність та протистояння між ними. У той же час не можна розглядати «регіональні» культури — вираз викривлений або перекручений, що насправді означає народні, сільські культури — як прості, інертні культурні сховища. Зіткнувшись з формуванням нації та республіки, а також з «вітром перемін», вони були «виставлені напоказ» і часто використовувалися в риториці, іноді антагоністичній: таким чином термін «баскість» («basquité» — сукупність рис, характерних для баскської спільноти), що протягом століть мав романтичне, ілюміністичне, республіканське, традиціоналістичне, релігійне, фашистське, націоналістичне тлумачення, втілюється сьогодні в культурні здобутки та засади, що можна охарактеризувати таким зручним терміном, як «постмодернізм»! Деякі елементи регіональних культур перетворені в маргінальні антигромадські елементи, підкорені, зневажені, засуджені на існування поза офіційними нормами, явно або приховано асоційовані виключно з народною, сільською творчістю; інші — звеличені, рекламовані, популярні, реабілітовані; вияви регіональних культур, здається, повністю підпорядковані цій подвійності, тому їх аналіз має точ-

но визначати багатогранність обрисів та мов, у яких вони знайшли відображення, динаміку послаблення та активізації, різноманітні відгомони їхніх здобутків, їхньої репутації та уявлення про них в інших регіонах.

Загадкове походження та стародавність баскської культури

«Баски були, на мою думку, оповиті якоюсь загадковою романтичністю, що зробила їх об'єктом моєї жвавої цікавості. Вони репрезентували расу невідомого походження, яка розмовляла невідомою всім іншим людям мовою. Вони були расою, не схожою на інші, що мала свої примітні особливості [...]. Перед тим, як залишити Англію, я розрізняв три типи людей, що викликали в мене неабиякий інтерес: цигани, індіанці та баски» [Phipson, 1896]. Ця думка англійського вченого Фіпсона напередодні його від'їзду до Басконії, серед тисяч інших, схожих на неї суджень, чудово ілюструє спосіб сприйняття культури та життя басків через невизначеність їх походження. Загадкове походження краю вивчене дуже мало. І це в серці Європи, історію інших складових якої знають досконало! Скільки людей ще й досі не вступало в дискусію про басків із цим вічним та нав'язливим питанням: чи знає хтось що-небудь про походження басків? Скільки незакінчених роз'яснювальних есе, що висвітлюють широкий культурний спектр та наукові концепції, присвячені Басконії та її мешканцям.

Дати відповідь на баскську загадку — стало «ідеєю фікс» для суспільних наук, започаткованих позитивістами в XIX ст. Намагаючись закрити білі плями, вони шукають відповідь в історії, лінгвістиці, морфології людини та в соціальній антропології. Загадку баскської мови не допомогли розгадати навіть дуже зухвалі, оригінальні і часто — фантастичні гіпотези. Баскська мова має безліч відповідностей, ланцюжків, спільних рис з іншими мовами: семітськими, арабською, японською тощо. Кожен змагається в оригінальності, намагаючись збагнути таємницю слова або потаємний зміст культурного обряду. Засновник нової лінгвістики — німець Ф. Гумбольдт (W. Humboldt) на початку XIX ст. присвятив свої перші праці баскській мові, започаткувавши таким чином германську традицію в баскській філології, яка спиралася на лінгвістів нової хвилі.

Лінгвістичні дослідження були поєднані з дослідженнями в історико-міфологічній площині Августином Шао. Республіканець та франкомасон Августин Шао (1811-1858), родом із баскської провінції Суль, талановитий письменник, вхожий до паризьких літературних салонів (наприклад, до салону Шарля Нодьє «Арсенал»), автор численних праць з історії та лінгвістики басків і їхньої мови, об'єднав їх у збірку «Народ Ясновидців». У цих своїх працях він використовував матеріали та методи, запозичені в ілюміністів та франкомасонів: ясновидіння, небесне одкровення, ангелів, алегорії, відмінність мов півдня та півночі, символічність деяких цифр (три, сім), око провидця і т. ін. Якщо Шао в своїх пошуках баскської своєрідності спирався на тексти езотеричної спрямованості, інший експерт з баскології Жюльєн Венсон (1843-1926), викладач тамільської мови Національного інституту східних мов, автор великої кількості праць з баскської мови та баскського суспільства, залишаючись ідейним республіканцем, був переконаний, що французька країна-нація в процесі свого формування не може примиритися з існуванням усередині країни окремих своєрідних регіонів, тим більше що їм притаманні нерозкриті культурні та лінгвістичні таємниці. Керуючись цією ідеєю, він заретушував найсвоєрідніші культурні та соціальні риси басків, щоб найсприятливішим чином підготувати баскське суспільство до інтеграції у французьку спільноту. Через неспроможність учених надати прийнятні наукові пояснення щодо походження басків та їхньої мови, баскську цивілізацію називали й називатимуть прадавньою цивілізацією. Критерій «прадавній» завжди був універсальною формулою для питань, на які наука не могла дати відповіді. Необхідно зазначити, що ця тема набула неабиякого парадигматичного та політичного значення, особливо протягом останніх років, задля виправдання саме лінгвістичних вимог (аргументація «заборгованості» перед баскською мовою); з другого боку, цей критерій — чудова характеристика уявних зазіхань «запізнілої сучасності», яскраво вираженої в пошуку та неочікуваному прочитанні первісних обрядів. Новий та вже широко розповсюджений вияв «запізнілої сучасності» — паради *joaldunak* (учасники яких зодягнуті в баранячу шкіру, з дзвіночками, прикріпленими до стегон), що створюють метафоричний первісний обряд та виявляють його здатність привертати увагу сучасного суспільства.

Суспільний устрій: традиції та чинне законодавство

Якщо Французька революція офіційно мала намір заснувати та організувати французьке суспільство на нормах чинного законодавства, культурні підспільноти, які формували Францію кінця XVIII ст., ще залишалися на різних ступенях залежності від традицій режиму. Так і в повсякденному житті мешканцям цих підспільнот доводилося пристосовуватися до вимог чогось середнього між старою та новою системою, заснованою на нормах чинного законодавства. У Басконії встановлення нових інструментів державного управління — комун, кантонів та префектур — відбулося без зволікань. Нова країна без утруднень створювала свою адміністративну систему управління суспільним життям громадян (народження, шлюб, розлучення). Проте активність держави обмежувалася тільки соціальною сферою. Три соціальні традиції, які, на нашу думку, повною мірою розкривають властивості функціонування баскського суспільства, залишилися поза увагою нової республіки.

По-перше, стара традиція права первородства, основа будь-якої баскської сім'ї, офіційно скасована Французькою революцією, на довгі часи повністю зберегла свою ефективність. Протягом XX ст. її дія поступово припиняється (одночасно зі зникненням зовнішнього та внутрішнього механізмів відтворення сільських сімей), але вплив її відчутний ще й досі в уявленнях нових поколінь, особливо під час розподілення сімейного майна: усіма правдами й

неправдами вони намагаються довести законність навіть дуже слабких зв'язків наступності, заперечуючи будь-яке переривання роду. Сьогоднішнє відновлення концепції *«etxe»* («дому») відбувається не лише в рамках національної риторики, вона також відчутна в спрямованості мислення басків, а саме — у пошуках зв'язків наступності, тобто наближенні до втраченої суспільної моделі.

Другою традицією, що з'являється на карті нецивілізованих відносин Французької республіки кінця XIX ст., є ухиляння від військової служби. Справді, Басконія виявилася регіоном наймасовішої непокори, що просто доводило до відчаю державну владу. Сільські кантони Басконії навели вражаючі цифри: в деяких селах військова влада констатувала той факт, що майже три чверті осіб призовного віку уникають військової служби, емігрувавши до «Америк». Висока здатність басків до колонізації зацікавила державну владу, яка збиралася використати цю рису баскського суспільства для організованої еміграції до французьких колоній. Це не вдалося, бо баскська мімікрія зайшла вже надто далеко. Представники революційної влади вважали басків відданими республіканцями. Тому з метою захисту піренейських кордонів від можливої іспанської агресії басків тримали в резерві, щоб у разі необхідності вони послужили нації, беручи участь у військових операціях. Тенденція до ухиляння від служби, потроху спадаючи, спостерігалася до Другої світової війни. Після закінчення міграційного процесу до Сполучених Штатів Америки вона майже повністю зникла. Міф про успіх в «Америках» втратив свою привабливість і поступився місцем соціальній мобільності та вільному пересуванню між французькими містами — ознака закінчення процесу інтеграції умовного індивідуума до французького культурного простору. З дев'яностих років націоналістичний рух басків намагався використати цей звичай ухиляння від військового обов'язку як приклад існування в баскській колективній свідомості схильності до ігнорування правових норм Франції. Аж до скасування загальної військової повинності мешканці сіл ухилялися від служби, демонструючи стійкість цієї культурної риси, яка вважається невід'ємною від «баскості».

І нарешті, підпільна економічна діяльність широко розгорнута на кордоні з Іспанією — контрабанда сприяла зміцненню іміджу басків як таких, що легко «грають» із законом. Міфи про це були підкріплені активністю деяких місцевих діячів, які «звеличували» контрабандистів та трактували явище контрабанди як незначне порушення, що приносить економічну рівновагу, тобто користь для громади. У такій прихованій боротьбі між контрабандистом, доблесним продовжувачем місцевого звичаю, та митником, захисником правопорядку, встановленого державою, по правді кажучи, немає ворогів, а є тільки суперники, що намагаються перехитрити один одного. На боці контрабандистів — місцеве населення (у кожній сім'ї з прикордонної території принаймні хтось один займається цією справою), яке приховує їх діяльність: на кордоні, що добре охороняється, «нічні виходи» організовуються із залученням часом кількох десятків чоловік! Ніщо не стає на заваді діяльності, яка може принести зарплатню набагато вищу (хоч і нерегулярну), ніж у митника! Заборонена гра навколо кордону, контрабанда, виявляє схильність до хитрощів баскського населення, яке дотримується своїх власних критерії успіху або, простіше кажучи, критеріїв економічного виживання.

Таким чином, різні порушення, зокрема ухиляння від військової служби та контрабанда — це ігри з правовими нормами, однак насправді все це зводиться до протистояння між звичаєвою та правовою сферами законодавства.

Подвійний культурний прошарок

Відома фраза історика Моріса Агюлона — *«Франція існувала до французів»* заслуговує на детальний аналіз. Необхідно проаналізувати регіон за регіоном, щоб охопити всі складові комплексного та довготривалого культурного процесу. Якщо взяти до уваги факт, що одним з головних чинників усвідомлення етнічної належності є мовний аспект, то сьогоднішня життєздатність баскської мови, особливо помітна в сільській місцевості (необхідно відзначити одночасне переміщення на другий план деяких народних звичаїв та відчутну присутність баскської мови в громадському просторі: двомовна освіта, місцеві радіостанції і т. ін.), а також знання французької мови засвідчують, що біполярне формування [Bidart, 2002] індивідуальної свідомості — баск і француз, яке розпочалося з середини XIX ст. (історичний момент бурхливого розвитку національної свідомості), — це культурна реалія. Безсумнівно, кожен має своє власне розуміння цього подвійного культурного прошарку та свій досвід (часом сумний, у випадку поганого володіння французькою мовою), який сьогодні, як і вчора, дозволяє робити висновки щодо суспільних відносин виходячи з відповідних обставин та своєї причетності до цього. Цей подвійний культурний прошарок дозволяє вести внутрішні справи баскською мовою, а у зовнішніх справах — використовувати знання французької мови.

Застосування «регіональної» мови часто обмежують побутовою та комунікативною сферами, а французькою говорять у державних установах. Таким чином усе занадто спрощується, приховуючи суттєву мовну різницю (так само і різницю у написанні баскських та французьких слів: *кореспонденція, телефонування, читання журналів* і т. ін.) навіть у побутовому спілкуванні, ускладненому плутаниною баскської мови з французькою.

Ставлення до ситуацій, життєвих позицій та рівнів самосвідомості дуже різне, особливо в період високої соціальної мімікрії, під час якої взаємопроникнення культурних прошарків, що розпочинається в школі, перевертає уявлення простого сільського мешканця про його соціальну належність: можна бути баском, розмовляючи баскською мовою, не знаючи її, просто мешкаючи в Басконії або виступаючи за необаскський напрям в архітектурі. Син хлібороба, отримавши спеціальність інженера, змушений пристосуватися до вимог свого нового соціального статусу. Він неминуче потрапляє під вплив двох культурних прошарків: баскського та французького. Він може віддати своїх дітей до двомовного навчального закладу, вважаючи, що соціальна мімікрія не завадить мові дідів або

ж, навпаки, може дійти висновку, що новий соціальний статус змушує його позбутися всього, що може виказати в ньому баскський дух або зв'язок з сільською культурою, цінності якої стали для нього чужими. Доходить до того, що він може умисно мешкати в будинку, архітектура якого не має жодного елементу місцевої культури, а може прийти й до компромісу: з одного боку — відмовитися від баскської мови та культури, а з другого — мешкати в будинку, побудованому в баскському архітектурному стилі (необаскському; стилізованому під баскський; будинку, що є точною копією старовинного баскського будинку), який йому навіює відчуття сакрального зв'язку між тим, ким він був на початку свого шляху, та тим, ким він став, та підкреслює його соціальний статус.

На сьогоднішній день ця культурна біполярність змінюється через посилення націоналістичної ідеології, яка нав'язує місцевому населенню новий устрій та стає на заваді численним культурним і суспільним взаємовідносинам. Культурна спадщина, накопичена століттями, перетворюється на проблематичну дійсність. Кожен з учасників цієї біполярної культури добре розуміє чинники, які не дають йому вільно розвиватися: активісти націоналістичного руху з метою самоствердження відкидають французький культурний прошарок, звільняючи місце лише для баскського духу, для баскської культури; тоді як пересічний громадянин, роздратований політичним забарвленням баскської культури і не бажаючи, щоб його «баскість» була розцінена як політична позиція, відкидає її на користь французького культурного прошарку, відмовляючись, наприклад, розмовляти баскською мовою або брати участь у будь-яких культурних акціях, демонструючи таким чином своє ставлення до баскської культури. Таку поведінку ми можемо охарактеризувати наступним формулюванням: багатослівність ідентифікуючого бойкоту. Внаслідок цього, під час сімейних бесід та вияву громадських позицій роздратованість, напруга і назрівання конфліктів збільшуються з кожним днем, перешкоджаючи суспільному та приватному діалогам. Коли націоналістична ідеологія зосереджується на питанні — розмовляти баскською мовою чи ні, — це може стати небезпечним чинником культурного розколу суспільства, суперечки навколо складного та актуального питання — як бути баском, як бути французом, як бути баском і французом — стають дуже цікавими для спостереження, тому що в них відображаються всі процеси культурного об'єднання.

У цих вічних роздумах про «існування в баскському суспільстві» архітектура може дати широкі можливості для самоствердження, починаючи з канонів архітектурного мистецтва і закінчуючи різними новітніми напрямами, йдучи від простих форм до найвитонченіших.

Баскість як риса елітарності

Якщо і є така складова частина народної баскської культури, що отримала справжнє визнання, то це — архітектура, яка відповідає всім канонам буржуазної естетики. Баскський архітектурний стиль завдячує своєю популярністю імператору Наполеону III та імператриці Ежені, які побудували в Біаррітці «Віллу Ежені» (нині Імператорський готель). Саме вони привели за собою в Біаррітц і на все баскське узбережжя європейську аристократію та паризьку буржуазію.

Угруповання архітекторів, що називали себе «архітекторами-регіоналістами» і мали на меті відійти від академізму в архітектурі, який, на їхню думку, себе вичерпав, входило до руху регіоналістів, що поступово зароджувався у Франції. Зачаровані мальовничою красою сільських будівель баскської провінції Лабур, вони побудували перші будинки в необаскському стилі[1] (правильна назва — неолабурдинський стиль!), розкішність яких промовисто свідчила про соціальний статус володаря. Перші будівлі, архітектура яких відповідала різноманітним неостилям (наскільки різним, настільки й чудернацьким: у них елементи сільських лабурдинських будівель переписані у витіюватому стилі, який чітко підкреслює престижність будівлі), названі згодом «віллами», з'явилися в Біаррітці в 1895 р. Усе в цій архітектурі підкорялося вимогам декоративності: асиметричність дахів, розміри вікон, навіть назви[2] будівель — вони відображають мальовничість будинку та незвичайність його архітектури: *Mendixka* (Маленька гора), *Haitzurra* (Заступ), *Harotzaldea* (Зі сторони іноземців), *Etche Pherdea* (Зелений будинок) і т. ін. Що ж до інтер'єру, то будинки цілком відповідали прийнятим у буржуазному товаристві нормам.

Перенесення архітектурних елементів та їхнє викривлення лягло в основу архітектурного стилю екстер'єру та інтер'єру баскської вілли, який протягом XX ст. поширився в Басконії (з провінції Лабур до провінції Бас-Навар), потім з Басконії стиль поширився узбережжям до міст По та Тулузи. Змінився також і соціальний статус будівель необаскського стилю: він поступово втратив свою елітність і став доступним для середнього класу. Цьому процесу посприяло нововведення від будівельних компаній — особняк у необаскському стилі «під ключ». Останні два десятиліття (1980-2000) існував неабиякий попит на необаскський стиль в архітектурі, що свідчить про справжній успіх баскського архітектурного стилю, який зародився у кінці XIX століття і не втратив своєї привабливості у наші дні.

Останнім нововведенням необаскського стилю є те, що назви вілл перестають позначати приватну власність. У 1990-2000 рр. набуло поширення проживання в цих будівлях кількох різних сімей. Це привело до появи нових, оригінальних назв: йдеться про резиденції *Eskualduna* (*Баск*, місто Сан-Жан-де-Луз), *Eskuara* (*Баскська мова*, місто Гуетарі), *Ataya* (*Баскське жіноче ім'я*, місто Біаррітц), *Kantaldi* (*Співоча Башта*, місто Гуетарі), *Euskadi* (*назва трьох баскських провінцій в Іспанії*, місто Біаррітц). Пошук нових декоративних елементів допускає будь-які сміливі лінгвістичні нововведення, наприклад, використання термінів, що пов'язані з історією баскського суспільства та мали в свій час яскраво виражений політичний підтекст. Поява нових, нейтральних термінів, що за старих часів вживалися для висловлення протесту, свідчить про поступову зміну світогляду сучасного баска. На сьогоднішній день можна констатувати, що процес соціалізації баскського мотиву охопив усі типи будівель (у необаскському стилі побудовані вілли, особняки, розкішні багатоповерхівки; не вистачає лише «народних» багатоповерхівок).

Отже, архітектура є благодатним ґрунтом для символічного відновлення, яке полягає в опрацюванні старовинних креслень і введенні елементів стародавньої архітектури в новий архітектурний стиль. У музиці все відбувається навпаки — рок пройшов через процеси асиміляції та культурної ідентифікації. У першому випадку отримуємо необаскський стиль в архітектурі; а в другому — «баскський рок».

Баскість під випробовуванням «запізнілою сучасністю»

Літо 1993-го, свято в селі Маке. У програмі — концерт баскського року у виконанні групи *E. H. Sukara*, яка прибула з «Півдня», тобто іспанських басків. Подіум, заставлений найновішою аудіотехнікою, розташований на сільському майдані. Покриття подіуму віддзеркалює з усіх боків величезні заводські труби і людей, які розплачуються іспанськими грошима. Від цього разючого контрасту між сільським пейзажем та урбаністичним мотивом з вкрапленнями іспанських банкнот з'являються якісь сюрреалістичні відчуття. Група *Sustraia* (яка грає рок та фольк-рок та виступає у селах) вийшла «на розігрів». Після більше ніж двох годин очікування через численні технічні негаразди, пов'язані з високою потужністю апаратури, концерт розпочався; хлопці та дівчата віком від сімнадцяти до двадцяти років зібралися біля подіуму. Технічні проблеми не викликали незадоволення у молоді, бо вони сприймалися як ритуальна частина рок-концерту. З першим гуркотом децибелів молодь почала танцювати, а ті, хто був біля подіуму, несамовито салютували музикантам піднятими кулаками або витягнутими уперед двома пальцями (victory — перемога). Музики співали баскською мовою знайому пісню, яку по команді соліста групи з запалом підхоплювали «розігріті» глядачі.

Так раптове виникнення «баскського року» здійснило справжню культурну революцію [Bidart, 1998], потіснивши звичні музичні стилі (такі як традиційна баскська народна пісня — культурний символ сільської спільноти — легка фольклорна музика, що виконувалась французькою мовою, але з характерним баскським акцентом) і надавши баскській мові універсального значення в музиці. Нова молодіжна культура використала для свого становлення юнацький запал та сприйнятливість, вона була тісно пов'язана з політикою.

Не заглиблюючись в аналіз специфіки музики в стилі «рок», причин її розквіту, ролі та місця в молодіжній культурі[3], зауважимо лише, що факт її виникнення став подією номер один у музичній історії століття. Її транснаціональний та універсальний характер жодним чином не заважає існуванню та розквіту національного та регіонального самовираження, якому соціальні науки Франції приділяють, на жаль, дуже мало уваги. Характерною рисою музики в стилі «рок» є її щільне втілення в соціальній інфраструктурі, — яка складається з безлічі рок-груп, — безпрецедентне явище для інших музичних напрямів. Усупереч своєму, часто одноденному існуванню, рок-групи не ставлять собі за мету примітивне виконання відомих тем та наступну боротьбу за частину авторських прав на них; вони копіюють, запозичують, компілюють, винаходять, імітують. «Рок» — трансгресивна музика, тому він пропонує обмежені можливості виконання, а філософія «року» дуже гнучка і дозволяє будь-якій людині або групі осіб досягнути успіху у виконанні музики в стилі «рок». Крім того, рок-музика може змішуватися з різними немузичними течіями, виконуючи функції посередника між течією та людьми. Саме так розвивається музична культура в Басконії, де рок-групи, які самовизначаються як баски, поступово змінюють світогляд на близький до світогляду баскських екстремістів (критика Іспанії та Франції, що, на їх думку, є деспотичними та імперіалістичними, вихваляння непокори, критика соціальних інституцій та поліції), перетворюючись на інструмент мобілізації та політичного лікнепу для молоді, яка легко піддається впливу та маніпуляціям (розповсюджена практика — включати рок-концерт в акцію підтримки заарештованих «басків»). Таким чином, на сьогодні рок-музика являє собою дуже важливий і дуже ефективний засіб формування баскської громади та баскської національної ідеї.

Як і в інших місцях, рок, що з самого свого початку був представлений підпільними групами та новими учасниками руху, які збиралися у таємних місцях, є частиною урбаністичної культури. У Басконії він бере свій початок з середини сімдесятих років. Першу рок-музику у своєму барі Steak house почали грати сервери з міста Біаррітц. Їхній рок характеризувався великим англосаксонським впливом. Отже, внаслідок поєднання серфінгу і року Біаррітц перетворився на найроковіше місто баскського берега; ліцей Касен міста Байон, в свою чергу, став «кузнею» музики в стилі рок, яка оцінювалась на щорічних святкових концертах. Перший публічний виступ рок-груп, якмй став першим «трампліном» для розвитку музичної інфраструктури місцевого року, було організовано у 1982 році в місті Mouguerre (біля Байону); лише одна група, Artea, виконувала пісні баскською мовою. Після цього концерту протягом 1980-1990 років спостерігався бурхливий розвиток рок-музики, який супроводжувався виникненням великої кількості рок-груп. Між 1981 та 1991 роками нараховували не менше двадцяти п'яти груп (з різними термінами існування), які грали «стьоб-рок», цей музичний напрям відображено і в назвах груп — серед них були *Begi xintxo* (Жваві оченятка), *Uharteko Punka* (панки з Ухар-Сізе), *Bizkarezurra* (Хребет), *Trukes* (Гострозубці), *Haurtzarrak* (Бешкетники), *Porru salda* (Суп із цибулі), *Txingoma II* (Жувальна гумка II — *le goma II* означає вибухівку, яку ЕТА використовує в своїх замахах!), *Ixta zorri* (Молокососи) та ін. Цей «стьоб-рок» побудував навколо себе справжню систему культурних кодів, властивих молоді, які дозволяли тримати соціальну дистанцію від встановлених норм. Для цієї культури співдружність ZTK (координація рок-груп Басконії) випускала спеціальну брошуру (антологію непристойних трюків та хуліганських витівок). У свою чергу засновники першої сільської рок-групи Басконії намагалися просувати в маси концепцію «сільського» року, називаючи таку течію СПР, тобто Сільський Панк-Рок.

Спроба розкласти музичні напрями по поличках (традиційна/сучасна музика, культова/маргінальна музика і т. ін.) привела до появи гібридів традиційного та сучасного, тобто використання виконавцями стародавніх інстру-

ментів поряд із сучасними (наприклад, *txalaparta* — конструкція з дерев'яних дощечок, на яких відбивають ритм). Рок став інструментом «модернізації» обох складників баскської культури: баскської мови та звичаїв. Влучно опинившись у необхідному місці, в необхідний час, він вивів на політичну орбіту баскську самобутність. «Баскський рок» — багатофункціональний: з одного боку, він несе в собі «баскість», тобто пристосованість до баскського середовища; з другого — поширює баскську мову. Уперше у своїй історії рок породжує дестабілізацію «баскості» в її класичному розумінні, відкриваючи дорогу різноманітним гібридизаціям.

Ці спостереження дозволяють зрозуміти, що термін «регіональна культура» — недоречний, тому що він породжує асоціації другорядності та маргінальності. Культура ж Басконії наполягає на зворотному, підкреслюючи існування постійного руху між інтеграцією та дезінтеграцією, між розквітом та зникненням, і, особливо, у взаємодоповнюваності, у суперництві або в протиріччях з іншими культурами.

Примітки

[1] Див. статтю: Bidart P. Le style néo-basgue comme objet anthropologique // Ethnologie française. — 1995. —XXV,4. — P. 681 — 686.

[2] Див.: Charney T., 1995, Quel motif //, Ethnologie française. — 1995. — № 2. — P. 149 — 151].

[3] Інформацію можна одержати, звернувшись до таких творів: [Patrick Mignon et Antoine Hennion (dir.), 1991, Rock. De l'histoire au mythe. — Paris, Anthropos, coll. «Vibrations»; Anne-Marie Gourdon (dir.), 1994, Le rock. Aspects esthétiques, culturels et sociaux. — Paris, Ed. du CNRS ; Johan Fornas, Ulf Lindgerg et Ove Sernhede, 1995, In Garageland Rock. Youth and Modernity, Londres, Routledge].

Література

Bidart P. 2001, La singularité basque. — Paris, PUF. — 2002, «Construction et devenir de la bipolarité culturelle, Basque et Français», Hérodote, 105 : 123 — 128.

Cuisenier J. Construire son objet : l'ethnologie française et son domaine // Ethnologie française. — 1971. — № 1. — P. 7 — 10.

Maget M. 1968, «Problèmes d'ethnographie européenne». («Jean Poirier» [dir.], Ethnologie générale, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade : 1247 — 1339).

Назви місцевостей: номінація, деномінація, реномінація

Мартен де ЛЯ СУДЬЄР

RÉSUMÉ

***Martin de La Soudiure.* Lieux dits: nommer, dé-nommer, re-nommer**

Le nom des micro-régions et des pays, conséquence du découpage actuel de l'espace rural, est aussi le support privilégié de leur identification. Il représente un enjeu leur dévelopement. Il doit et peut aussi faire rêver. Différents jeux de nominations et re-nominations sont ici examinés dans leur profusion, voire leur confusion. On peut les mettre en parallèle avec l'importance grandissante que les individus accordent à l'affichage de leur nom propre.

Mots-clés: *Toponymie. Aménagement rural. Patronymie. Territoire.*

SUMMARY

***Martin de La Soudiure.* The Names of Places: Nomination, Denomination, Renomination**

The names of micro-regions and lands resulting from the present-day division of the rural area are privileged identification marks that are very important for their development and can charm, too. Various versions of nominations and renominations, etymological confusion are examined in this article. They can be compared with the growing importance that people attach to their own name.

Key words: *Toponymy. Rural Planning. Patronymy. Territory.*

Єдине моє горе, що я ще не назвав
Вінцент де ля Судьєр [2003]

Хіба зацікавленість словами не витає в хмарах? Про це свідчать сучасні словники спеціальної лексики (ономатопея, поліграфічна лексика, професійні говірки, молодіжний жаргон тощо). Розмаїття власних назв у сільській Франції підтверджують загальне правило дедалі більшого поширення новостворених та відновлених топонімів. Я запитую себе, яким чином *номінація*[1] сприяє культурному та економічному розвитку територій, не становлячи, однак, єдиної можливої умови їх своєрідності і життєздатності.

Крім мікротопонімії та географічних назв великих територій, у статті досліджується топонімія середнього масштабу, яку я пропоную назвати геонімією[2] (або чому б не мезонімією) «мікрорегіонів»[3]. Предметом дослідження є утворення назв[4] територій з метою пізнання крізь своєрідну призму, мабуть, анекдотичну, деяких переваг та значень сучасного територіального поділу сільської місцевості. Ось чому я пропоную цей екскурс в «нетрі» назв найменших територіальних одиниць, — *«розширених місцевостей із власною назвою»* [Schweitz, 2001: 16], *«малих місць»* — *«бро»* у Нижній Бретані — і знакових «країв», що отримують адміністративне підтвердження *(див. далі)*.

Спочатку пропоную коротку генеалогію розповсюдження груп власних назв.

Відновлення...

Деякі з цих «мікрорегіонів» (надалі для зручності назвемо їх просто «регіонами»), як і імена: під впливом моди, деякі з них просто-напросто зникають. Ми не говоримо про стародавні гало-римські *pagi* [*Carte des noms de terroir*, 1996; Zink, 2000], назви яких зберігалися інколи до XVIII ст., наприклад, Тело та Верон у Турені [Schweitz, 2001], чи Гальвесс, Серве в передмісті Парижа [Gallois, 1909]. А ось у книгах з географії, виданих в період між двома війнами (1918-1939 рр.), можна помітити забуті сьогодні назви мікрорегіонів: Фро (чи Броні) — регіон Грама в департаменті Ло; Кейран — у департаменті Ло-е-Гаронн тощо. Сліди цих геонімів, однак, продовжують існувати лише як складові назв містечок чи селищ (наприклад, Вальден у департаменті Дром — який зараз називають «провансальським» на противагу тому, що знаходилося «на пагорбах» — в департаменті Портан-Вальден), чи на старих напівстертих вивісках (Скотобійня Небузан у Монтрежо, в департаменті Верхня Гаронна).

Деякі назви використовуються, але дуже локально і майже конфіденційно тими, хто здавна живе в цих місцевостях, наприклад: Туа (Верхні Піренеї); Лімарг (Ло); Пассе, Іємуа, Улм у департаменті Орн; край Паган у Північному Фіністері.

Численними є назви, відомі лише дослідникам сільської місцевості. Власне «наукові» назви іноді вигадані географами (згадаймо уроки географії Франції). Про них місцеві жителі часто просто не знають: «Пікардійська рівнина», «Край середньої Гаронни», «Роданський коридор», «Альпійські ниви», «Центральний масив» тощо.

Дедалі частішають зміни та відновлення назв регіонів, які ще п'ять-десять років тому, здавалося, були приречені на забуття. Наприклад, Сонуа (навколо містечка Мамер в департаменті Сарт) адміністративно й за ознаками культури прагне відмежуватися від сусіднього регіону Алансон, зокрема, через відновлення розведення давньої, майже зниклої «сонуаської»

породи великої рогатої худоби. А в Ло-е-Гароні нещодавно відродилися в рекламі місцевих вин назви Брюйуа та Дюракуа. Деякі «товариства комун» відновлюють майже забуті назви місцевостей для надання місцевого колориту їх звучанню, наприклад, «Небузан-на-річці-Верден»[5] у Верхній Гароні.

Разом з тим загальнонаціональне визнання отримують регіони, що лише недавно стали відомими. Обрак, досліджений етнологами та агрономами, тепер знають і завдяки рекламі. Місцевість Арманьяк (HERGES, 1992), про яку Жюльєн Грак [Julien Gracq, 1992 : 41-42] писав, що *«уявлення (про її назву) ... не є настільки цілісним, насиченим, потужним історичним чи географічним, як уявлення про Фландрію, Бретань чи Ельзас, а пов'язане лише з кулінарними та літературними шедеврами (Три мушкетери); це, радше, тонкий аромат, аніж пахуча есенція»,* чи Ларзак, що вона є *«не тільки територією (але й)... ідеологічною ідентичністю, оскільки її лінгвістична ознака стосується не стільки об'єктів на плато, скільки історичних подій... Ця ідея пов'язана не просто із захистом території, вона пов'язана із захистом ідеї життя»* [Bonniol et Hostingue, 2001: 105].

Тепер ці назви звучать для нас так само, як назви давніх культурних центрів (Люберон, Край бігуденів тощо).

Ця нещодавно набута популярність пов'язана зі специфічними соціальними конструкціями, що є вдалими комбінаціями місцевого товару (ножі, сири, алкоголь), рельєфу (високі вапнякові чи вулканічні плато) та історії (суспільна боротьба) тощо.

та найменування...

Наступну велику групу власних назв складають *неологізми*. Ці найновіші ономастичні [6] «утворення», дійсно, не є назвами місцевостей, відомих здавна, а утворилися внаслідок *територіалізації* сільської місцевості, що відбувається так само, як розмежування «регіонів» та *«регіоналізація»*. Тут наведено два їх види.

З одного боку, назви туристичного чи асоціативного походження. Це дуже розповсюджені випадки. У Дордоні назва Перігор «пурпурний», надана на честь виноградників Бержерака, доповнює відомі здавна географічні реалії (Перігор чорний та білий); чи «Священний трикутник Шампані» [Brochot, 1997 : 18]. Крім того, подорожуючи, можна виявити дуже маленькі географічні зони, що називаються загальним, часто недоречно вживаним, терміном «край». Публіцистична лірика, що використовується для реклами цих малих територій, які складаються з одного-двох кантонів, має надати їм більшої популярності. Кому був відомий «Куазький край» з його «тихим життям», що з 90-х років був утворений у департаменті Рони? Чи «Вуглезький край» навколо Вуйє в долині В'єнни (між Луденом та Пуатьє)? У презентаційній брошурі під назвою *«Вуглезія — терра інкогніта» пишуть так: «Відкрийте для себе Вуглезію... 1. Вуглезія — справжній острів, вкритий лісами... 2. Вуглезія — місцевість з багатою кухнею... 3. У Вуглезії — гориста місцевість, сприятлива для альпінізму... Наше єдине прагнення — здивувати Вас. 4. Вуглезія — архіпелаг дідівських традицій... 5. Вуглезія — край святкувань... 6. Вуглезія — безкрая...» («Osez Vouille et son pays», 2001)*.

З другого боку, процес утворення нових назв набуває сьогодні не баченого раніше розмаху після поширення нової «місцевої» політики, започаткованої Управлінням справами з благоустрою територій та роботою в регіонах (DATAR). Створене згідно із законом від 25 червня 1996 року, воно продовжує справу, започатковану в 1975 році укладенням «договорів між краями» (321 на той час), співпрацюючи з районними адміністраціями та територіальними громадами (генеральними радами, комунами та спільнотами комун). Концепція та створення цих «країв» — територій, що лише через цей термін набули більшої ваги, сьогодні робить можливими численні обговорення, протести, перевизначення, зміни кордонів [*Території, визначені адміністративно / Території, що реально існують, 2000*]. Таких нещодавно названих територіальних ланок було близько 400 у 2003 році, для жителів та для їхніх обранців вони є основою у сучасному розумінні благоустрою сільської місцевості, що спирається на місцеву ініціативу, оскільки через них буде розподілятися за цією програмою «манна» (субсидії) — державна та регіональна грошова допомога.

Усе ускладнюється ще більше після створення 35-ти «Регіональних природних парків» зі схожими цілями, назви яких велично розміщені на в'їзді до відповідних комун.

Однак слід зауважити про існування в цій другій групі назв *«Територій Лідерів»* (140 на сьогодні), що з 1991 року фінансуються Європейським Союзом. Нарешті, деякі кантони (хоча і досить рідко), а особливо деякі «спільноти комун», щоб приголомшити читача, створюють власні назви, поєднуючи назви міст, місцевостей та/чи неологізми.

«Територіальний жаргон»

Існують такі джерела *геонімії: місцеві назви; наукові назви; напівнаукові назви* ([Schweitz, 2001], коли етнологи та географи узаконюють місцеві назви [Chamboredon, 1998 чи Zink, 2000; а ще раніше у Gallois, 1909]); *туристично-комерційні; політико-адміністративні*.

Таким чином, сільська місцевість стає справжнім «палімпсестом», безліч її локальних назв утворюють місцевий чи туристичний жаргони. Здебільшого від цього страждають жителі районів, що мають декілька назв; про це свідчать публікації і мої власні дослідження в Орні, на Центральному масиві та на Південному Заході. Хто з жителів Пітівьє впізнає свій регіон у «Краї Бос-Гатіне-ан-Пітівере»? [*Libération, 1997*]. Розділення місцевостей дедалі частішає, про що свідчить топонімічне нашарування. Для підтвердження цього достатньо навести два приклади.

По-перше, місцевості Божоле (*у множині, тому що їх дванадцять[7], як зазначено в рекламній об'яві*). В одній з них (Божоле «Батар») утворився «край Золотавого Каміння» з натяком на колір блоків піщаника, з якого зроблені будинки[8].

По-друге, Перш. Історично регіон поділявся на «Верхній» Перш (навколо Монтаня), Перш «Гуе» (Ножан-ле-Ротру) та «Несправжній» Перш (Вандом), але за місцевим звичаєм, оскільки територія місцевості розподілена між трьома департаментами, розрізняють Перш: Орне, Сартуа і Ер-е-Луар. Однак ці суперечки відходять у минуле з нещодавнім створенням у Перші Національного заповідника (1998). Деякі кому-

ни чинять супротив, наприклад, мешканці Ферте-Бернар (департамент Сарт) вимагають назви *«Фертуазький край»* [Le Perche, 1997].

Але хіба етнологи та географи не беруть по-своєму участь у цьому процесі? Питання «вірної назви» до 50-х років вирішувалося на користь *«спеціалістів»* [Robic, 1982], котрі дуже ускладнювали пошук «справжніх» особливостей мікрорегіонів. Так, Люсьєн Галуа критикував «так звані» назви країв. Водночас, якщо дослідник погано володіє предметом, його також може спокусити інша крайність — територіалізація. *«Хіба монографія не є специфічним способом вписати своє ім'я в назву місцевості? ... бажанням злитися з нею?»* [Larrére, 1991: 34].

Геопоетика

Деякі люди поринають у мрії від однієї згадки про віддалені куточки світу: Вогняну Землю, Ісландію, Тібет тощо. Я, звісно, такий самий. Але мені випало щастя захопитися назвами найменших регіонів під час занять з місцевої географії, яку викладав нам в інституті «мікрогеограф». Уже підлітком я захоплювався вивченням карт Генерального штабу. І до цих пір можу годинами шукати та осмислювати назви найменших регіонів і комун. Чим більшою була місцевість, про яку розповідав викладач, тим абстрактнішою і помилковішою була її назва. І тим більше я радів, заворожений кількістю мікрорегіонних одиниць, що мені здавалася нескінченною, як перелік видів рослин, мікрокліматів чи відтінків кольорів: Сегала (яку викладач називав у множині, як місцеві мешканці), Сідобр та Еспінуз; Трієв, Шамсор та Матезін; Вогези… але не прості, а сонуазькі; Шатеньре… канталійське; Віадена та Ксентрі. У *Довіднику країв Франції* [1999] кількість таких назв, що на межі забуття, вражає: Кен (у департаменті Дром), Керкор (у департаменті Жерс) тощо. Я не можу не записувати нових знахідок у свій «Записничок місцевостей». Неначе проживаючи кожну назву, я відчуваю особливості тих місцин, відтінки неба, тонкощі кухні, дороги, хати. Ці назви, клички, прізвиська місцевої ідентичності втілюють в собі основу сільського духу.

Інші автори також виявляють схоже захоплення. Жюльєн Грак на основі дослідження назв двадцяти вулиць у Нанті зауважує: *«Ця топонімія впорядкована неначе молитва, ці звукові послідовності, яким передують спогади, без сумніву, відображають на внутрішньому екрані наше підсвідоме враження від міста»* [Gracq, 1985: 204]. Марсель Пруст пише: *«Ці назви [міст: Бельбек, Кутанс, Ламбаль, Понт-Аван тощо] стали ще особливішими, коли отримали ту єдину, лише їм властиву назву, неначе людське ім'я»* [Proust, 1954 : 458]. Його приваблювало також спрощення, пов'язане зі згадуванням топонімів існуючих міст, в яких він ніколи не бував, *«захованих у схованці назв»*. Вони *«поєднувалися у мріях»*, *«живили його бажання»* [460].

Отже, будь-яка назва місцевості (і сільської, і міської), панує над нашою уявою. До того ж, дехто, дотримуючись постулату *«Для того, щоб вигадати світ, потрібно його спочатку назвати, вигадати назву»* [Jourde, 1991: 199]9, краще за інших створює колорит. Як слушно зауважує автор твору *Désir d'Aubrac: «Мені краще сказати, що я був в Руерзі, аніж в Авейроні»* [Mialon, 2001].

Як стати відомим

Намагаючись здобути визнання як *«край»* чи *«територія лідера»*, місцеві громади повинні використовувати «потенціал своєї назви» [Falcoz, 2001: 5]. З цієї точки зору є регіони, що мають *«історію та природний рельєф»* [Gracq, 1992: 93], згадка про які викликає в нас, звісно, по-різному, в залежності від того, чи ми там живемо, мріємо про них чи проїжджаємо повз них, — синівські почуття. Водночас багато нових назв, не обтяжених історичним змістом, апелюють до інших рівнів уяви — до кантонів, більш сучасних, на нашу думку, ніж інші місцевості.

Безумовно, деякі регіони відроджують свої історичні назви (див. вище), які були широко відомі в минулому (Комбрейль, у Нижньому Оверні; Буріанн на Ло) або пов'язують свої нові назви з назвами великих регіонів чи департаментів (Аргон шапенуаз, Шарант лімузин). Величезна кількість туристичних фірм та місцевих громад використовує меліоративну термінологію та ступені порівняння прикметників, застосовує їх у «маркетинговій політиці своєї місцевості». Звідси засилля *оронімів*[10]: Верхня Жіронда, Верхній Коррез тощо. Часто в назвах нагадується про домінування пейзажу чи географічної зони: *«океанські рівнини»,* скелі, джерела, річки та вулкани. Часто трапляються назви, пов'язані з історією та мистецтвом: Броселіанд (Монфор-сюр-Мун), Альбіжуа, Бастід чи — майже карикатурне — Катарський край (Од)[11]. Нарешті слід згадати про ознаки *розташування в центрі певної місцевості*: Серце Бретані (навколо Плоармелю), Фландрії (Хазбрук) тощо.

Але не всі регіони можуть привабити туристів Броселіандським лісом чи бастидами (дерев'яні будинки специфічної архітектури — прим. перекл.). Тоді звертають увагу на місцеві ремесла, що, хоча й існують [Brochot, 2001: 208], але мало приваблюють туристів. Так, у департаменті Верхньої Марни місцева рада недавно відновила традицію вирощування лози для кошиків, створивши навколо Файл-Бійо — *«Край води та лози»* [Brochot, 2001: 208].

Але навіщо ці назви? Для кого вони? Члени асоціації регіону Лангр дали нам таку відповідь, яка, на нашу думку, є універсальною для всіх: *«Територія має прагнути відповідності якомусь краю, образу. Яке уявлення ми хочемо створити? Кому потрібно продатися ззовні, щоб посилити відчуття ідентичності всередині? Сильний імідж має хоча б найменше відповідати сутності території, але його ціллю є все-таки зовнішній світ»* [Brochot, 2001: 215-216]. На це нам вказує засилля девізів та емблем: *«Лозер — надзвичайна місцевість»*, *«Ардеш — край витривалості»*, *«Індр — гармонія думки»* (там само).

Евтопія, зміна назви — від сорому до гордості

Можна створити назву. А можна захотіти її змінити. Численні зміни у назвах комун виявляють подібну схильність їх мешканців до заміни назв. Так, нижня Шарант стала «морською» в 1941 році; в 1955 — настала черга нижньої Сени; в 1970 — «виросли» Нижні Альпи. Показовим є приклад міста Ліможа, його мерія для доведення

факту скарження навіть порахувала частоту вживання в пресі дієслова «limoger» (в перекладі з французької — «звільняти з посади»): більше 1000 разів у 1991 році (Libération, 1992). За даними тієї ж газети [1995], приблизно 15 комунам вдалося змінити свою назву. Це такі, як Ангуасс («страх»), Серкей («домовина»), Шьєр («випорожнення»), Ля Пісс, Лє Кротт («фекалії»). Цікавим є також приклад Шалон-сюр-Марн, перейменованого 26 грудня 1997 року в Шалон-ан-Шампань, чи Корд («мотузки») у департаменті Тарн, що возвеличився до Корд-сюр-Сьєль («мотузки, що тримають небо»)!

Процес *евтопізації* (евфемізації топонімів) прискорюється на очах. Адміністративний регіон «Центр» (м. Орлеан) у 90-х роках хотів змінити назву на «Серце Франції», «Долину Франції» чи «Долину Луари».

Функції територіальних назв та зловживання

Для чого називати чи перейменовувати території? Для відповіді на це запитання слід розглянути поняття топонімії в цілому.

Взагалі, називати означає *«окреслювати», «позначати»* через одомашнення та присвоєння території [Bouvier, 1997]. *Одомашнення* означає можливість орієнтуватися у спільному просторі, а також (в іншому значенні) класифікацію, впорядкування [Martinelli, 1982], навіть підкорення собі: *«Хто називає, той панує» [Nommer les nouveaux territoires urbains*, 2001: 64][12]. Назва через подібне охоплення простору виступає як посередник між соціальною групою та зайнятою нею територією, надаючи обом цілісність і самовизначення. *«Власна назва, патронім чи топонім, індивідуалізує»* (підкреслення моє) [Lévi-Strauss, 1962: 289] (Стосовно патронімів у цьому значенні, див.: [Lapierre, 1995]). Назва, унікальна для місцевості, засвідчує походження, гарантує якість, наприклад, продуктів «Катарського краю» — від хліба з тією ж назвою до *«щирого вітання»,* все відмічено цим *«місцевим знаком якості».* Так звані місцеві промисли — ще показовіше свідчення цього [Delfosse, 1997].

Отже, наші геоніми є етикетками. Протилежні приклади можна спостерігати в деяких передмістях. Наприклад, назва нового міста Сен-Кантен-ан-Івлін складається з багатьох слів [Leimdorfer, 2001]. *«Тільки власна назва міста дозволяє ідентифікувати його. Воно — основа духу»,* — зауважує автор[13].

Назви кварталів відрізняються від назв вулиць та міст так само, як назви мікрорегіонів — від містечок та великиих регіонів. Ось чому нас цікавлять приклади, наведені в праці *«Назви нових міських територій«*[2001]. У ній ясно показано, як від Бразилії, через Геную аж до Африки жителі околиць великих міст не сприймають «зони» та урбаністичнотехнічні назви, що встановлюються владою, а замінюють їх на місцеві, жаргонні назви своїх кварталів чи громад. Так у Новій Каледонії канаки відстоюють вживання місцевих топонімів. Вони прагнуть укласти «звичаєвий кадастр», де були б перелічені річки, гори, долини тощо, пов'язані з реальними чи міфічними подіями [Monnerie, 2002: 615 — 618][14].

Друга функція назви території полягає в самовизначенні та в пошуку різниці між нею та сусідньою територією, відмежуванні від усіх у самоназві.

Це діяльність, що стосується як ідентифікації іншого об'єкта, так і того, який отримує назву. Вищезгаданий вираз «Серце...» дуже ясно це ілюструє. У *«битві за місце під сонцем»* [Bordieu, 1980] маленькі, суміжні з відомими регіони часто опиняються в невигідному становищі. Якщо будь-яка територія прагне посісти «вище місце», страждають сусіди, у яких менше переваг [Brochot, 1997: 18; La Soudière, 2001, 2002).

Ще одне питання варте розгляду: чи не через те всі прагнуть якоїсь особливості (культурної, історичної чи географічної), інколи «притягнутої за вуха», а то й спірної, що між територіями дедалі більше стираються відмінності у способі та рівні життя?

У цьому процесі виокремлення та відмежування можуть виникнути певні крайнощі, а то й вимога самоврядування. Захопленість регіонів самоназвами (*кампанілізму* в Італії, *парокіалізму* у Великобританії), що відроджується в нових формах, може відновити не тільки територіалізацію (див. вище), але й територіалізм (того ж роду, що і *«провінціалізм»* у 1789 році [Ozouf, 1989] та сьогоднішній регіоналізм). Ідеологія всього місцевого, *«територіальний пужадизм»* (пужадизм — реакційна політична течія 50-х років у Франції — прим. перекл.) [Brun, 2002: 124], який ми маємо виявляти, викривати і з яким потрібно боротися [Di Meo, 1998: 247-263; Ethnologie française, 2003/3; La Soudière, 2001]. *«Триматися за власну назву — означає бути її слугою»,* — пише Ніколь Лапьєрр [1995: 367] стосовно цих *«рифів переназивання».*

Як наслідок, ми отримуємо третю особливість назв регіонів: переоцінка ефективності власної назви, а в крайніх випадках — її *фетишизація*. Занурюючись в *евтопізацію*, місцеві громади, здається, доходять помилкової думки про те, що назва — це єдине, що «створює» територію. Невже достатньо «назвати», щоб «створити ідентичність», в чому, здається, переконаний працівник звичайної турагенції? Спростовуючи таку стратегію, деякі нові назви не «прижилися», наприклад, Маржерід. Незважаючи на створення екомузею під такою назвою, «маржерідці» продовжують називатися як між собою, так і поза межами свого краю «лозерцями», а зовсім не «жеводанезцями».

Власна назва: ставка на сучасність?

А чи не буде дійсною гіпотеза про аналогію між ставкою на геонім у сільській місцевості та необхідністю самоназви інших соціальних груп чи категорій? Про це порізному свідчать: мешканці будинків та вілл, які самі їх збудували [Chaté, 2003]; кондуктор приміської електрички, на потязі якого викарбувано *«Мона»* тощо; заклади освіти, що носять ім'я якоїсь славетної людини; телефонна довідка (номер 12), що відповідає клієнтові: «Це Наталі. Якого міста стосується Ваш запит?». Ще доказовішими є написи на одязі підлітків — це логотипи компаній Reebok, Nike, Chevignon тощо. Для цих марок *«продаж ідентич-*

ності» є *«продажем відмінності»,* її вираженням та посиленням [Guillebaud, 1999: 200]. Так само, як у попередньому прикладі, належність до певної вікової групи афішується одночасно як пізнавальний знак для своїх та прагнення вирізнятися, так через своє ім'я соціальна група ідентифікується зі своєю територією. А взагалі в суспільстві з 90-х років спостерігається перехід від *права на назву* до обов'язку мати *назву*. Цей обов'язок, схоже, пов'язаний з вимогою до індивідів бути «ефективними» (за висловом соціолога Алена Еренберга [1981]), тобто до вдосконалення їх професійних якостей, одночасно з самовдосконаленням. Питання самовизначення і відокремлення існує, як у зв'язках у соціальних групах між іменами осіб та місцем їх проживання, так і між самими особами. Керівники найменших територіальних утворень змушені афішувати себе. Схематично це робиться двома шляхами: присвоєнням назви або стратегічно, шляхом надання назви іншими; або, дійсно прагнучи ідентичності і впевненості в собі, самоназиванням і, за необхідності, захистом свого імені.

Шляхи, запитання, перспективи

Ця подорож у світ назв сільської місцевості задумувалася довільною, можливо, занадто довільною. Навмання «закидаючи сіті», я намагався навести мости й запропонувати аналогії між топонімами й патронімами; між сільським та міським просторами. Але поряд з проблемами назв мікрорегіонів виникла певна кількість запитань. Що, наприклад, станеться з цією новою *ономастичною спадщиною*? Чи ці назви нададуть нового значення належності територій? Нарешті, щодо того, що інші дослідники називали «лихоманкою назв». Це явище часто дивує та збиває з пантелику іноземних колег та туристів — чи є таке ж явище в інших європейських країнах? Чи це *«французький виняток»*[15]?

Закінчуємо нашу подорож Францією. Ми — справжні цінителі назв і надаємо великого значення назвам наших територій, старим чи новим, через страх загубитися і втратити останнє (ось чому ми приділяємо стільки уваги, в розмовах по мобільному, нашому місцезнаходженню: *«Ти де?»)*. Хіба ми не шукаємо нині як ніколи (в будь-який інший час, в будь-якому іншому місці), де ми знаходимось (і звідки наша їжа)[16]? Хіба не шукаємо відповіді на запитання: *хто ми?*, як португальський поет Фернандо Пессоа, який, щоб вгамувати свій *«неспокій»,* вигадав для себе безліч особистостей?

Цей пошук засобів орієнтації, закріплення себе в просторі, як і пошук історичної спадщини — не просто реакція на глобалізацію (як кажуть байдужі), ця актуальна тема, пов'язана з майбутнім сільської місцевості (див. статтю Андре Міку), є і світовою, і антропологічною. *«Я хотів би,* — пише Жорж Перек, — *щоб існували місця врівноважені, незмінні, недоторкані і майже недоторкані, непорушні та вкорінені; місця — авторитети, точки відліку, джерела... Таких місць не існує, і тому, що їх не існує, простір стає запитанням, перестає бути аксіомою. Простір — це сумнів: я повинен весь час позначати, описувати його*. [Perec, 1974: 122].

Я хотів би подякувати Жан-Клоду Бонтрону, поціновувачеві сільської місцевості, за дружні та компетентні поради.

Примітки

[1] «Номінація» та «деномінація» — споріднені поняття. Перше означає, швидше, надання імені, чи призначення на посаду, чи відзначення когось; друге — радше, стосується того, що до цього вже було назване.

[2] Або, як пропонує один географ [Debardieux, 1993], це поняття можна назвати «регіонімією».

[3] Пропозиція П'єра Альфандері.

[4] За даними Національного інституту статистичних досліджень, а пізніше Міністерства сільського господарства, в 1946 році нараховувалося 473 *«малих сільськогосподарських регіонів».* У 1966 — з удосконаленням розмежування — їх вже нараховувалося 709. За іншими даними (журнал *Géo*), розрізняють 420 *«великих країв»,* 1800 *«мікрокраїв».* Нагадаємо, що на відміну від слова *«край»,* вживання слова *«регіон»* не сягає і XVIII ст. У першій половині XX ст. цей термін, не без дискусій спеціалістів, започаткував низку визначень: «природні», «географічні», «сільськогосподарські» малі регіони та ін. (див., зокрема: [Chamboredon, 1998; Zink, 2000; Schweitz, 2001]).

[5] «Об'єднання комун», що є складовою «Комінгського краю», не сприяє прочитанню карти в цьому регіоні.

[6] *Ономастика* — наука про власні імена.

[7] Повторює термін «клімати», вживаний у Бургоні для позначення численних дрібних виробників вина, продукція яких залежить від місцевих мікрокліматичних умов.

[8] Повідомлено Франсуазою Дюбост.

[9] Стосовно цього дивіться: [Calvino, 1974], [Lapouge, 1990].

[10] *Оронім* — топонім, що позначає гору, вершину.

[11] Інформація Жана-Клода Бонтрона.

[12] Слід зазначити, що з точки зору етимології, слово «région» (регіон — фр. — прим. перекладача) вказує на владу над певною місцевістю (régir — фр. керувати — прим. перекладача), а слово «територія» походить від jus terrendi, права страхати [Di Meo, 1998: 47].

[13] Див. також Ethnologie francaise, 2003/1, «Le mémoire des villes nouvelles».

[14] Те ж саме і в Бретані, нещодавно їхнє «Бюро бретонської мови» видало карту автошляхів бретонською мовою.

[15] Франція, з цієї точки, зору на крок попереду всіх. Але з 90-х років в країнах Західної та Східної Європи (Угорщині, Іспанії) спостерігаються зародки таких самих явищ (інформація Марі-Вік Озуф-Маріньє. Див. також її семінар в EHESS: «Територія: Географічні уявлення та політична діяльність»).

[16] До речі, йдеться про знамениту «трасабельність», що виражає зацікавлення споживача місцевістю чи регіоном, з якого походить тварина, м'ясо якої пропонується споживачеві.

Література

Bleton-Ruguet A., «Pays» et noms de «pays». L'invention de la Bresse bourguignonne (XIX — XX — siècles)», Ruralia // Revue de l'Association des ruralistes français (arf). — 2001. — № 8. — P. 37 — 57.

Bonniol J.-L., F. Hostingue, Puccio D. Les passés du Larzac Mémoires, histoires, patrimoines en miroir du lien. — Paris, 2001.

Bontron J.-C. 1998, Pays Cathare. Actes du colloque d'Albarragin (Vieille Castille): Remote rural areas: developing through natural and cultural asserts, OCDE.

Bourdieu P. L'identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de région. Actes de la recherche en sciences sociales // L'identité 1980. — № 35. — P. 63 — 72.

Bouvier J.-C. Le Monde alpin et rhodanien // Nommer l'espace. — 1997. — № 2 — 4. — P. 7 — 11.

Brochot A. Analyse comparative des processus de construction sociale et territoriale du patrimoine dans les vignobles de Champagne et de Tokaj. — Paris, 1997.

Brochot A., Delfosse C., Etcheverria O., Pilleboue J. Cultures régionales: territorialité, dynamiques, enjeux. — Paris, 2001.

Run A., Coulaud D. Le développement résidentiel dans deux communes de l'Orléanais // Repenser les campagnes, Ph. Perrier-Cornet [éd.]. — 2002. — P. 101 — 124.

Calvino I. Les villes invisibles. — Paris, 1974 (1972).

Carte des noms de *terroirs* et pays de france — Régions, provinces, contrées, terroirs, pays et autres lieux: mille mots, repéres essentiels qui dessinent la mosaïque de la France. — Paris, 1996 (13e édition).

Chamboredon J.-C. Carte, désignations territoriales, sens commun géographique: les «noms de pays» selon Lucien Gallois // Etudes rurales. — 1998. — № 109. — P. 5 — 53.

Chate A. Les noms de maison, fragments d'un discours sur soi? // Ethnologie française. — 2003. — № 3.

Debardieux B. La nomination des espaces géographiques dans les Alpes entre 1880 et 1930 // Autour de Vidal de La Blache. La formation de l'Ecole française de géographie, Paul Claval, éd. — Paris, 1993. — P. 109 — 122.

Delfosse C. Noms de pays et produits de terroir: enjeu des dénominations géographiques // L'espace géographique. — 1997. — № 3. — P. 222 — 230.

Dufour Annie-Hélène. Domestiquer l'espace. Quelques jalons et un exemple pour une approche ethnologique de la toponymie // Le Monde alpin et rhodanien, «Nommer l'espace». — 1997. — № 2 — 4. — P. 187 — 200.

Ehrenberg Alain. Le culte de la performance. — Paris, 1991.

La mémoire des villes nouvelles // Ethnologie française. — 2003. — № 1.

Cultures régionales: singularités et revendications // Ethnologie française. — 2003. — № 3.

Falcoz C. juillet-aout Toponymes: des noms propres en commun // Publics. La lettre des professionnels de la communication territoriale. — 2001. — № 5 — 8.

Gallois L. Régions naturelles et noms de pays. Etude de la région parisienne. — Paris, 1908.

Gracq J. La forme d'une ville, (2e éd.). — Paris, 1985.

Guillebaud J.-C. La refondation du monde. — Paris, 1999. — P. 198 — 202.

Herges (Centre d'histoire, d'économie rurale, de géographie, d'ethnologie, de sociologie de l'université du Mirail), 1992, L'Armagnac, un produit, un pays: ressources patrimoniales, identité culturelle et développement local, Toulouse, Presses universitaires du Mirail.

Jourde P. Géographies imaginaires. De quelques inventeurs de mondes au XX siècle: Gracq, Borges, Michaux, Tolkien. — Paris, 1991.

Langage et société // Espaces urbains: analyses lexicales et discursives. — 2001. — P. 96.

Lapierre N. Changer de nom. — Paris, 1995.

Lapouge G. Les géographies imaginaires de Jean Giono // Gulliver. — 1990. — № 4. — P. 103 — 110.

Larrére R. Enquête sur les singularités des lieux // Des hauts-lieux. La construction sociale de l'exemplarité (textes rassemblés par André Micoud). — Paris, 1991. — P. 33 — 52.

de La Soudière M. 2002, «Dans l'ombre des hauts lieux: plaidoyer pour l'ordinaire des espaces», Estuaria. Sciences humaines et environnement, «L'invention de l'estuaire. Patrimoines, territoires, représentations», 3: 203 — 215. — 2001, «De l'esprit de clocher à l'esprit de terroir», Ruralia, 8: 159 — 168. — 1998, «L'appel des lieux: une géographie sentimentale», in L'autre maison. La «résidence secondaire», refuge des générations, Françoise Dubost [dir]. — Paris, Autrement, coll. «Mutations», 178: 102 — 137.

La Soudiere Vincent, 2003, Brisants, Arfuyen, Orbey, (Haut-Rhin).

Leimdorfer F. Saint-Quentin («en Yvelines» ou «ville nouvelle»?). Le choix de nom comme choix de ville // Langage et société. — 2001. — № 96. — P. 71 — 103.

Nommer l'espace // Le Monde alpin et rhodanien — 1997. — № 4.

Français, découvrez vos 450 pays // Le Parisien. — 1999. — 7 mai.

Perche sarthois : une appellation incontrôlée // Le Perche. — 1997. — 30 octobre.

Levi-Strauss C. La pensée sauvage. — Paris, 1962.

Libération, 6 février 1992: «Limoges, la crise du socialisme «à la papa»; 13 avril 1995: «Villages en quête de renommée»; 15 décembre 1997: «Le Pithiverais voit l'avenir en «pays»; 29 janvier 2003.

Martinelli B. Toponymie et société. Contribution à l'étude de l'espace communautaire en Basse-Provence // Etudes rurales. — 1982. — № 85. — P. 9 — 31.

Mialon P. Désir d'Aubrac. — Paris, 2001.

Monnerie D. 2002, Nouvelle-Calédonie: la terre et les hommes // Ethnologie française. — 2002. — № 4. — P. 613 — 627.

Nommer les nouveaux territoires urbains, Hélène Rivière d'Arc [dir.], 2001. — Paris, NESCO et MSH, coll. «Les mots de la ville».

«Inédit: une carte routière en breton» // Ouest-France. — 2003. — 12 janvier.

Perec G. Espéces d'espaces. — Paris, 1974.

Proust M. 1954 (1916), Du côté de chez Swann. — Paris, Gallimard, coll. «Folio» (3e partie: «Noms de pays: le nom»).

Robic M.-C. Le pays et la défense du corps. Note à propos de «Régions naturelles et noms de pays», Géopoint, «Les territoires de la vie quotidienne», Avignon, 1982. — P. 149 — 161.

Schweitz A. Histoire des identités de pays en Touraine (XVI — XX siècles). Aux origines de la France des pays. — Paris, 2001.

Territoires prescrits, territoires vécus, 24e colloque de l'art, Toulouse, 25 — 27 octobre 2000.

Zegierman F. Le guide des Pays de France, vol. 1: Nord; vol. 2: Sud. — Paris, . 1999.

Zink A. Pays ou circonscriptions. Les collectivités territoriales de la France du Sud-Ouest sous l'Ancien Régime. — Paris, 2000.

Нові мешканці міста чи сільські емігранти?
Земляцтва савойців у Леваллуа-Перре

Жерар КОЛЛОМБ

RÉSUMÉ

Gerard Collomb. **Nouveaux citadins ou ruraux émigrés? Les amicales de Savoyards à Levallois-Perret**

Le regroupement des migrants provinciaux à Paris en associations fondées sur une communauté d'origine constitue une des réponses possibles aux difficultés du séjour en milieu citadin. Créées il y a cinquante ans, les quatre amicales de résidents savoyards à Levallois-Perret ont subsisté jusqu'à aujourd'hui en remplissant cette fonction. L'arrêt progressif de l'émigration pose le problème du devenir des associations: le rôle qui était le leur à l'origine répond de moins en moins à l'attente des membres. Une timide revitalisation des amicales est aujourd'hui tentée en organisant de plus en plus les activités autour du thème du village d'origine. Les nombreux problèms qui surgissent entre les jeunes générations, nées à Paris — les plus actives au sein des amicales — et les résidents des communes d'origine, témoignent de la difficulté de la nouvelle intégration au «pays» que recherchent ceux que l'on nomme ici les «Parisiens».

SUMMARY

Gerare Collomb. **New City Dwellers or Rural Emigrants? Associations of Savoyards in Levallois-Perret**

Associations of provincial migrants in Paris whose recruitment is based on a shared community of origin constitute one possible answer to the difficulties arising from life in an urban setting. Established some fifty years ago, four Savoy associations of Levallois-Perret still fulfill similar functions today.

Progressively diminishing migration puts the question as to the future of such associations: their traditional role no longer corresponds to membership expectations. However these associations have currently shown a general tendency towards activities centered around the village of origin. Frequent problems arising between the younger generation born in Paris (usually the most active members of such associations) and residents of the town of origin testify to the difficulties encountered by the young in their attempts to be integrated. In fact, the townspeople call these people «the Parisians».

Феномен сезонної еміграції сільського населення, пов'язаної з економічною ситуацією в гірській місцевості, став звичним явищем для району Північних Альп, зокрема для Савойї. Саме з Савойї ще задовго до XVII ст. розпочався відтік робочої сили на зимовий період у міста й селища за межі герцогства: у Швейцарію, Німеччину, П'ємонт і Францію. Трубочисти, а також розносщики, слуги — частина чоловічого населення гірських комун — залишали рідні місця після закінчення сільськогосподарських робіт і повертались до Савойї, як правило, у квітні. Цей феномен добре відомий[1] — саме таким переміщенням небезпідставно приписують сезонний, тимчасовий характер. Слід зазначити, що до недавніх часів лише у виняткових випадках метою цих переселень було остаточне поселення мігрантів за кордоном. Причини міграцій мешканців Савойї значно відрізняються, скажімо, від причин міграцій бретонців. Та й стосунки савойських мігрантів у Парижі з професійним середовищем і з самим містом, як і зі своєю рідною спільнотою, як бачимо, є істотно відмінними.

В основі поселення — сезонна еміграція

Савойська громада Леваллуа Перре складається переважно з вихідців із трьох комун долини Мор'єн — Монжеллафрею, Монтемону і Бессану, — що спеціалізуються на підготовці робітників трьох професій: кучер фіакра, водій таксі та постачальник устриць, праця яких дозволяє повертатися додому на літній сезон. Раніше бессанці емігрували здебільшого в міста П'ємонту (Сюз, Тюрин), а з 1880 року почалася еміграція до Парижа, де чоловіки отримували роботу кучерів фіакра. Причини зміни спрямованості еміграції залишаються нез'ясованими, але, починаючи саме з цього періоду, міграція населення здійснюється лише у Париж. Так, станом на 1930 рік кількість мігрантів з Бессану, що проживали у Парижі, становила близько 300 осіб, тобто майже половину населення комуни[2]. Така ж ситуація склалася й у Монтемоні, де 1904 року *«еміграція стала вагомим джерелом прибутків, оскільки щороку приносить від 20 до 30 тисяч франків доходу в місцевий бюджет. Більшість чоловіків і молодиків проводять зиму в Парижі, де працюють кучерами, а потім повертаються весною чи літом додому, щоб працювати на полях»*[3]. Міграція з малонаселеної комуни Монжеллафрей була подібною, але відбувалась у менших масштабах. На початку століття кучери перекваліфікувались на водіїв таксі, що сприяло продовженню еміграції, адже робота водія мала досить гнучкий графік і дозволяла проводити літній сезон у своєму селищі.

Посада постачальника устриць на великих пивоварних заводах Парижа з'явилася пізніше — після війни 1914-1918

років. Ця професія також давала можливість повертатися на певний період додому, адже в ті часи сезон підвищеного попиту на устриці починався лише у вересні й закінчувався у квітні. Зазвичай постачальники устриць були вихідцями з Монтемону, Монжеллафрею чи з деяких інших сусідніх комун. Бессанська комуна не спеціалізувалась на підготовці робітників цієї сфери. Понад 50 років тому дехто з постачальників устриць змінив свою професію і почав працювати водієм таксі, що стало, так би мовити, підвищенням в ієрархії професій емігрантів. Масове переселення емігрантів у Леваллуа-Перре на початку століття[4] сприяло виникненню справжньої громади вихідців з Мор'єну серед савойців у Парижі. Мор'єнська громада налічувала близько 40 000 осіб[5] та була утворена шляхом об'єднання десятків сімей в Леваллуа-Перре. Багато сімей жили на одній вулиці або навіть в одному будинку. Безсумнівно, спорідненість вихідців з комун (Монжеллафрей і Монтемон розташовані з двох боків долини Мор'єн, і хоча Бессан віддалений від неї на 80 кілометрів, його належність до цієї території визнається більшістю населення), ті ж самі професії та спільне місце проживання відіграли вирішальну роль у формуванні відчуття належності до невеликої громади. Саме такою громадою є земляцтво *«Савойці Леваллуа».*

Товариства савойців Леваллуа

Створене у 1928 році «дружнє та філантропічне земляцтво» *Савойя в Леваллуа* на сьогоднішній день налічує більш ніж 400 осіб. Ця організація об'єднує мігрантів — вихідців з трьох комун долини Мор'єн, які оселилися в Леваллуа чи передмістях Парижа, — тоді як емігранти з кожної комуни створили свої організації, наприклад: *Земляцтво Монтемону, Коломб*[6] (Монжеллафрей) та *Бессанський союз*. Таким чином, дуже часто одна особа одночасно може бути членом «великого земляцтва» *Савойя в Леваллуа* та земляцтва однієї з трьох комун.

Незважаючи на те, що ці чотири об'єднання були створені трохи пізніше, ніж інші земляцтва савойських емігрантів, вони брали активну участь у великому русі «мютюалістів» (мютюаліст — член спілки взаємодопомоги — перекл.), який охопив Францію всередині та наприкінці XIX ст. У 1833 році було створене перше земляцтво савойців Парижа — *Савойське філантропічне земляцтво, яке ставило за мету «допомагати савойцям, котрі проживають у Парижі і не мають роботи та засобів для існування. Залежно від ситуації, земляцтво забезпечує їх роботою, знаходить робочі місця, надає допомогу грішми чи продуктами, полегшує процедуру повернення на батьківщину або розміщення в медичних установах»*[7]. Якщо це товариство до нещодавнього припинення своєї діяльності об'єднувало видатних діячів двох департаментів Савойї, то створення у 1835 році *Товариства взаємодопомоги Сен-Жан-де-Сікет* сприяло появі об'єднань мігрантів, котрі були родом з одного села чи певної місцевості. Саме створення такого роду об'єднань мігрантів і стало метою діяльності товариства взаємодопомоги. На кінець XIX ст.[8] було створено вже більше десятка товариств, статути яких визначали подібні цілі: надавати безкоштовне медичне обслуговування, виплачувати допомогу на час непрацездатності, виплачувати пенсії та допомагати при похованні членів сімей. Діяльність таких земляцтв залишається відносно простою, адже зібратися разом випадає нагода лише під час щорічних зборів та під час організації щорічного балу, виручка від якого має поповнювати бюджет земляцтв. Діяльність товариств взаємодопомоги таких земляцтв вагоміша, хоча об'єднання мігрантів, як здається, не сприяють помітному підвищенню згуртованості у повсякденному житті. Але не слід забувати, що ці мігранти, котрі тимчасово перебувають у Парижі, зберігають тісні зв'язки з рідною громадою в Савойї, і що форми об'єднань, які виникають тут, будуються, головним чином, за зразком об'єднань у рідних селищах.

На сьогоднішній день діяльність земляцтв Леваллуа урізноманітнилась; у чотирьох товариствах вона пов'язана з такими заходами: щорічні збори восени, Різдво та вручення подарунків людям похилого віку в грудні й «вечірка просто неба» у червні. До цього переліку слід додати щорічний бал та обрання «Міс Савойя», які не проводяться вже кілька років, бо не приносять прибутків товариству. Кілька робочих зібрань протягом року дозволяють підготувати проведення трьох основних заходів.

Члени земляцтва *Савойя в Леваллуа* мають нагоду взяти активну участь у святкуванні Різдва. Вже під вечір подивитися виставу (спектакль маріонеток, виступи фольклорного ансамблю народного танцю савойців з Парижа *«Allobroges»,* після чого дітям дарують іграшки та влаштовують святкову вечерю для пенсіонерів) збирається більше 250 осіб, тобто переважна більшість теперішніх членів земляцтва. Наступного дня після Різдва вихідці з однієї комуни охоче організовують святкування, де збирається вже менша кількість членів земляцтва. Вони обмінюються новинами з рідного краю і відновлюють традиції співу та розповіді байок, послуговуючись місцевою говіркою.

Незважаючи на те, що діяльність товариств взаємодопомоги цих земляцтв уже не актуальна на сьогодні, вони продовжують надавати певні види допомоги: так, у 1976 році земляцтво *Савойя в Леваллуа* допомогло п'ятнадцятьом хворим; на могилах померлих членів земляцтва встановило мармурові плити; інші земляцтва збирали пожертви для надання допомоги своїм членам, котрі перебували у скруті, надсилали квіти з нагоди весілля або у випадку смерті.

Газета, що виходить раз на два місяці — *«Le Trait d'union»,* — висвітлює знаменні події та ситуацію в комунах чи товариствах, публікує невеличкі історичні нариси членів земляцтва. Наклад газети складає близько 400 примірників. Читачами газети є мешканці Леваллуа та паризького передмістя, а також численні колишні мігранти, котрі повернулися назад у долину Мор'єн.

Взаємозв'язок між чотирма товариствами — громадою Леваллуа, яка об'єднує мігрантів за професійною ознакою, та товариствами, що об'єднують вихідців з певних комун, — здійснюється шляхом відвідин президентами трьох «менших» товариств осередка земляцтва *Савойя в Леваллуа* та запрошень президента земляцтва *Савойя в Леваллуа* на щорічні збори кожного з «менших» товариств. Це свідчить, що в обох випадках одні й ті ж люди зацікавлені у такій співпраці. Саме цим можна пояснити специфічну місію кожного з цих товариств та частково пояснити їх еволюцію.

Савойці та «Парижани»

Кількість учасників трьох щорічних заходів, які організовує земляцтво *Савойя в Леваллуа*, залежить від характеру та масштабів проведення кожного з них. «Вечірка просто неба», яка сприяє виникненню або поглибленню дружніх стосунків, щороку збирає все менше людей. Та й щорічні збори відвідує близько 80 осіб (тобто менше третини всіх членів земляцтва), серед яких переважають представники старшого покоління. Натомість на Різдво, родзинкою якого є різні вистави, де публіка виступає лише у ролі глядачів, збираються майже всі члени земляцтва. Більша частина гостей залишає святкування після того, як дітям роздадуть подарунки. На святу вечерю також приходить лише кілька десятків осіб, які зазвичай відвідують «вечірку просто неба» у червні та щорічні збори восени.

Постійне зменшення кількості учасників заходів, які організовує товариство з метою поглиблення згуртованості та єдності серед мор'єнських мігрантів Леваллуа[9], свідчить про зменшення потреби в земляцтві на даному етапі.

Керівники та члени товариства добре усвідомлюють цю зміну. Основною проблемою, з якою вони зіткнулися, стала байдужість молоді до діяльності земляцтва: *«Раніше земляцтво щороку організовувало святкову вечерю, і всі раділи можливості зустрітися з цієї нагоди. У молодого покоління також треба виховувати таке бажання зустрічатися, яке колись виховали у нас…»* Але як же пояснити той факт, що все змінилося, і насамперед характер міграцій та умови проживання в Леваллуа?

Так, перші покоління мігрантів працювали водіями таксі та постачальниками устриць, щоб зберегти сезонний характер міграцій і мати можливість повертатися в рідні селища для виконання сільськогосподарських робіт. Але така форма еміграції ускладнювала інтеграцію в життя Парижа. Саме тому для мігрантів, які змушені перебувати у Парижі «проїздом», об'єднання в земляцтва або товариства взаємодопомоги, що зміцнюють і поглиблюють соціальні стосунки, є однією з можливостей адаптації до життя міської спільноти. До того ж такі об'єднання допомагають розв'язувати психологічні чи матеріальні проблеми, що можуть виникнути під час проживання у міському середовищі.

Нині перебування мігрантів у Парижі стає дедалі довшим і триває протягом шкільного навчального року[10], що унеможливлює виконання сільськогосподарських робіт у рідних селищах. До того ж кількадесятирічний занепад сільського господарства у гірських районах зменшує його популярність. Професійна діяльність, що продовжувалася зазвичай до кінця квітня, вимагає тепер тривалішого поселення в Парижі та відмови від системи сезонних міграцій і продовжується для дедалі більшої кількості постачальників устриць до кінця липня, щоб знову розпочатися у вересні.

Все ж здається, що еміграція з цих трьох регіонів майже припинилася кілька років тому і що зараз ми можемо спостерігати феномен (принаймні серед молодих постачальників устриць) — повернення до провінції, на роботу, яку пропонують невеликі промислові підприємства. Земляцтво тепер приймає тільки молодих емігрантів, їх підтримують лише представники першої генерації — ті, хто народився у місті Леваллуа тридцять років тому. Молоді «Савойці Парижа» звичайно ще відчули, як і їх батьки, ритм сезонних міграцій, але батьківські професії вимагали меншої кваліфікації: з 1976 року немає в Леваллуа жодного бессанця-таксиста, молодшого сорока років. До того ж до товариства можуть вступати лише люди віком до тридцяти років, незалежно від виду їх діяльності. Зазнаючи проблем, що ставлять під сумнів його існування, земляцтво ледве жевріє (за висловлюваннями песимістів чи далекоглядних прогнозистів) завдяки роботі сорока чоловік у конторі. Вони і є організаторами заходів, які проводить земляцтво.

Товариства вихідців з трьох мор'єнських громад мають подібну долю. Але тут існує певна особливість — більша частина фінансових активів цих товариств витрачається на потреби «рідної» громади, чи принаймні, як в організації «Парижани», на потреби рідного містечка. Спрямування діяльності на підтримку місцевої культури безперечно сьогодні дуже популярне, і саме тому більшість членів *Бессанського союзу* взяла участь у заходах, метою яких є збереження національного костюма, замовивши ліонському ательє тканини з особливим орнаментом для пошиття хусток та фартухів. Земляцтво також заснувало фольклорний ансамбль і відкрило 1976 року в місті Леваллуа експозицію, присвячену культурним традиціям Бессану.

Земляцтва також сприяють підвищенню активності своїх громад, допомагаючи організовувати свята. *Бессанський союз* постійно бере участь в урочистих заходах своєї громади чи у процесії 15 серпня, а земляцтво *Коломб* бере на себе проведення благочинного ярмарку в день Святого Теодора. Для них це спосіб покращити стосунки з громадою, створити певне пожвавлення у рідному селищі, яке старіє та влітку стає безлюдним через сезонну міграцію «Парижан»[11].

Але діяльність земляцтв та їх прибічників стає ще відчутнішою в громадах завдяки великій кількості мігрантів, а також у стосунках з місцевими політичними органами. У Бессані на 250 постійних мешканців під час літніх канікул припадає більше ніж 300 мігрантів (з Парижа чи інших міст) або нащадків мігрантів, котрі мають там родину. І така ситуація породжує багато проблем. Досить поширені непорозуміння та конфлікти з місцевим населенням та органами місцевої влади щодо реставрації «Парижанами» сцени розп'яття для започаткування реалізації програми сприяння розвитку туризму, проти якої перші й виступають. Конфлікт цей виник давно. У 1973 році вісник товариств «*Le Trait d'union*» так висловлювався щодо цієї проблеми: *«Новоприбулі не визнають «старих» бессанців, скаржаться, що їх інтереси не шануються, що резиденти живуть як коти в маслі за рахунок бюджетів громади, і з цим важко миритися, бо ті селища вони вважають і досі своїми»*.

Участь у місцевому політичному житті є менш активною у Монтемоні та Монжеллафреї, де багато мігрантів вписані до виборчих списків міста Леваллуа, *«де всі їх знають»*.

Але навіть у цьому контексті спостерігаються ознаки серйозного ставлення до вирішення місцевих проблем, як скажімо, відкриття зимового курорту в Монжеллафреї, та надання особливої уваги цим проблемам. Увага, з якою «Парижани» ставляться до ситуації, не завжди пояснюється їх непохитною позицією, але принаймні у Бессані не нехтували думкою мігрантів під час зміни муніципалітету,

який не виконав програму розвитку туристичної інфраструктури[12].

Здається, що зараз усі три товариства виробили власну лінію поведінки у взаєминах членів цих організацій з рідною домівкою та рідною громадою : громада постійних мешканців має багато щоденних проблем, притаманних невеликим гірським селищам, тоді як мігранти залишаються, перш за все «Парижанами», тобто у них проблеми зовсім інші. І тому напруга в їх взаємних стосунках більша, ніж, наприклад, у стосунках зі звичайними туристами, адже товариства мають досить значний відсоток своїх представників в органах місцевої влади. Молоде покоління змушене змиритися з цією ситуацією, бо воно вже втратило той зв'язок зі своєю домівкою, який мали перші мігранти. Небагато залишається й для міського жителя, який би хотів знайти шлях для відродження міфу про «райське» життя у сільській місцевості. Перші покоління мігрантів, наражаючись на численні труднощі адаптації до міського життя, колись хотіли хоча б умовної інтеграції. І звичайно, створення товариств резидентів Леваллуа було пов'язане з таким бажанням до інтеграції чи принаймні з прагненням зустрічати труднощі міського життя «озброєними». Таким чином, проблеми цих товариств сьогодні є штучними, що свідчить про задовільний рівень інтеграції їх теперішніх членів до міського життя.

Сьогодні незначне пожвавлення діяльності цих трьох земляцтв, що беруть свій початок із сільських громад, спричинене активністю наймолодших учасників. Воно має компенсувати втрату першорядних функцій таких організацій. Але ця інтеграція у `сільське середовище, яку так захищають земляцтва «Парижан» у дискусіях про сучасне сільське життя, чи вона міцніша за ту інтеграцію у міське життя, якої так прагнули їхні діди та батьки, переїжджаючи до Леваллуа на тимчасовій основі?

Примітки

[1] Наприклад: Paul Guichonnet, «L'émigration saisonnière en Faucigny pendant la première moitié du XIXe siècle (1783 — 1860)», Revue de géographie alpine, XXXIII, 3. — 1945. — P. 466 — 534. Henri Onde, L'occupation humaine dans les grands massifs savoyards internes, Grenoble, Ed. Artaud, 1942, ch. 6, «L'émigration».

[2] Henri Onde, op. cit.

[3] Germouty, La Maurienne par les instituteurs, Saint-Jean-de-Maurienne, 1904.

[4] Це впровадження було визнане необхідним, як кажуть, завдяки наявності у Леваллуа гаражів різних фірм, що наймали на роботу водіїв таксі.

[5] D'après Alphonse Buinoud, Les Savoyards à Paris. — Paris, 1910.

[6] За назвою жителів комуни — «коломбінці».

[7] Alphonse Buinoud, Les Savoyards à Paris. У другому семестрі 1852 року філантропічне земляцтво Савойї дає місце для «150 савойців обох статей, котрі вешталися без діла у столиці, втративши надію знайти місце, на яке вони сподівалися, залишаючи свої домівки у горах». Paul Guichonnet. «L'émigration saisonnière en Faucigny pendant la première moitié du XIXe siècle (1783 — 1860)», Revue de géographie alpine, XXXIII, 3, 1945.

[8] Асоціації, що об'єднують, наприклад, Гранд-Борн (1843), Клюз (1856), Пейзей (1876), Жіфрську долину (1877), Аваншер (1879), Бур Сен-Моріс (1880), Сен-Жюльен-ан-Женевуа (1884). Alphonse Buinoud, op. cit.

[9] Ця згуртованість та солідарність існували аж до наших днів, і частково навіть сьогодні їх підтримують місцеві громади мігрантів з Монтемону та Монжеллафрею, наприклад, було досить багато, щоб вони могли зняти на час свого перебування у Парижі невеличкі кімнатки у двох чи трьох власників з Леваллуа, котрі теж є вихідцями з Мор'єнської долини. Так само робота водія таксі чи постачальника устриць дає можливість у вільний час під вечір зустрічатися в кафе, власниками яких є їхні земляки. Тут люди частенько грають у кеглі чи у карти, як скажімо, у кафе «Lyonnaise».

[10] Майже виключно чоловіча еміграція на початку століття поступово охопила жінок і дітей шкільного віку, що стало першою трансформацією системи тимчасової еміграції: ведення домашнього господарства взимку було обов'язком дружини у селищі, але тепер лише батьки похилого віку можуть його забезпечити.

[11] Це свято є також нагодою підтримати стосунки, зав'язані у Леваллуа між трьома товариствами, навіть більше — між деякими з їх членів. Учасники групи з Бессанського союзу в національних костюмах також приєдналися до друзів, співаючи і танцюючи.

[12] Вплив емігрантських об'єднань на місцеве політичне життя, до речі, визнають ті політичні сили, що мають у цьому певний інтерес. Скажімо, місцевий депутат не пропускає нагоди з'явитися на наймасовіші заходи, такі, як Різдвяна ялинка. Так само меру Бессану часто доводиться відвідувати Генеральну Асамблею Бессанського союзу в Леваллуа.

Почуватися комфортно у своєму офісі
Матеріал для розмірковування над різними формами власності в робочому просторі

Анн МОНЖАРЕ

RÉSUMÉ

***Anne Monjaret.* «Etre bien dans son bureau» Jalons pour une réflexion sur les différentes formes d'appropriation de l'espace de travail**

L'espace de travail se définit par le type d'activités qui y est exercé. Il en découle un environnement mobilier spécifique. L'étude des bureaux appelle donc l'étude de l'articulation entre espace, poste de travail et culture matérielle. Les éléments de la culture matérielle renseignent ainsi sur l'organisation même du travail, sur la hiérarchisation des espaces et permettent également d'observer les pratiques hors travail. Il s'agit ici de saisir la façon de «faire sien» l'espace de travail, de comprendre les stratégies de bien-etre développées par les employés, les moyens mis en œuvre pour s'adapter, contourner la norme imposée par les instances hiérarchiques, et finalement créer d'autres usages qui se figent éventuellement dans de nouvelles normes.

Mots-clés: *Bureau. Espace. Appropriation. Travail. Hors-travail.*

SUMMARY

***Anne Monjare.* «To feel comfortably at the office» Material for thoughts about different patterns of ownership in working space**

The working space is determined by activity, which is carried out in it. Here speech goes about specific equipment. So, the doctrine about offices defines connection between space, workplace and material culture. That is, the elements of material culture specify actually work, system of seniority of spaces and enable to consider opportunities of use of non-working time. Here speech goes about the way of «assignment» of the worker space, understanding of strategy, which are applied by the workers to achievement of well-being, means of the adaptation, rejection from norms, which are imposed by managing instances and, eventually, establishment of other rules, which will be ratified if necessary in new norms.

Key words: *office, space, assignment, work, non-working time.*

У шістдесятих роках у сфері послуг можна було простежити бурхливий розвиток різних робочих просторів, які мають нечітке визначення відповідно до родової назви: les bureaux (офіси). Але яке ж поняття розкриває цей термін? «Без сумніву, французьке слово «bureau» походить від слова «bure», яким позначається грубе вовняне полотно, яке клали на письмовий стіл, щоб захистити пергамент від пошкоджень під час письма. Невдовзі виникла плутанина через визначення «скатертини» і «меблів», де письменники та банківські службовці зберігали свої рукописи та документи.» (Rheims, 1990, c. 1108). Жорж Перек, котрий працював за письмовим столом (словосполученню «письмовий стіл» відповідає французьке слово — «bureau»), пояснює нам, що «відповідно до послідовної метонімії, французьке слово «bureau» означало вищезгадану скатертину для письмового стола; потім — вже згаданий стіл як елемент кімнати, де його було встановлено; потім — письмовий стіл, як елемент ансамблю меблів, що знаходяться у цій кімнаті; нарешті, значення слова «bureau» стало відображувати роботу, яка виконується за цим столом; владу, яка з ним пов'язана і навіть послуги, які за ним надаються» (Perec, 1989, c. 89). Визначення французького словника «Petit Robert» («Малий Робер») заперечує попередні значення цього слова. У першу чергу, французьке слово «bureau» означає стіл, за яким пишуть і працюють; також воно позначає кімнату, в яку поставили робочий стіл разом з необхідним обладнанням (бібліотека, картотека тощо). Це слово позначає (відповідно до розширення його значення) місце роботи службовців (адміністрації, підприємства тощо).

Подібний простір визначається за допомогою виду діяльності, яка в ньому виконується. Тобто йдеться про специфічний меблевий інвентар. Вивченням офіса займається наука про взаємозв'язок між простором, робочим місцем і матеріальною культурою.

Відносно етнографії офіса

Література, зокрема роман Оноре де Бальзака «Службовці» (1844) і есе Жоржа Перека «Інфразвичайний» (1989), звертає увагу на «світ» офісів. За Жоржем Переком, так звані «загадкові офіси» асоціюються з «низкою місць, завалених погано скріпленими документами, степлерами, обсмоктаними олівцями, гумки яких більше не придатні для стирання, пожовклими конвертами, які зазвичай неговіркі службовці пересилають вам «з офіса в офіс», змушуючи вас заповнювати формуляри, підписувати реєстри і чекати своєї черги» (Perec, 1989, c. 90). Цей стереотипний, трохи застарілий образ, який описується і Бальзаком, нагадує про обмеження бюрократичної системи. Але, за Жоржем Переком, офіс також є місцем для керівництва (генеральних директорів міжнародних корпорацій, фінансових, рекламних та кіномагнатів, VIP-осіб, багатіїв чи керівників держави); слово «офіс» визначається як «святая святих». Це «недосяжне для простих смертних місце» є символом влади.

Архітектори, спеціалісти з ергономіки, дизайнери, виробники офісного устаткування вже давно досліджують робочі простори і їхню сутність. Програмування приміщень об'єднує групу фахівців, котрі залучають соціологів у якості посередників (Recherches, спеціальне видання, 1992). Внутрішня архітектура приміщення, робочий простір, його форми, кольори і матеріал, устаткування та його вплив на самопочуття службовців є саме тими темами, які обговорюють фахівці. Якщо до розгляду згаданих вище проблем звернуться ще й гуманітарні науки, то саме дослідження впливу згаданого оточення на працездатність зацікавить психологів[1] та соціологів, які займаються вивченням впливу робочого простору на працівників. Етнологи недавно почали займатися дослідженням сфери послуг. Дені Гіго присвячує свої наукові праці етнології сучасних організацій (підприємств та адміністрацій). У його праці (Guigo, 1992) про автомобільні підприємства у Франції та мерію в Аргентині проводиться аналіз особливостей облаштування робочих місць. «Ідентифікація», «диференціація» і «сегментація» є ключовими поняттями в його інтерпретації груп, відносин, що виникають між ними, і які утворюють основу влади. Осмислення звичаїв у цих організаціях він супроводжує аналізом символічної та матеріальної культури. Таким чином, декор робочого кабінету аргентинського мера сприяє підтримуванню відносини між муніципальним службовцем і вищими органами влади, духовенством чи поліцією. Тобто декор виступає в ролі показника системи цінностей.

Але ці етнографічні підходи залишаються досить ізольованими. Більшість із них є неповними і недостатньо чіткими для осмислення розвитку матеріальної культури підприємства, і тому не можуть використовуватись для «передбачення антропології».

Однак подібні шедеври і наукові праці сприяли виникненню гіпотези, що етнографія матеріальної культури офісів могла б допомогти контролювати використання та привласнення робочого простору. Вивчення конкретних його елементів (апаратура, інструменти, фурнітура, декор…) змогло б пояснити природу соціальних зв'язків на підприємствах та установах. І якщо ці елементи матеріальної культури інформують навіть про організацію праці, відповідно до ієрархії просторів, вони, безперечно, дали б змогу розглянути на практиці позаробочий час і оцінити рівень впливу різних сфер позаробочого життя (особистого та публічного) на робоче місце.

Ця стаття в жодному разі не претендує на розкриття всіх вищеназваних тем, але наші попередні дослідження[2] основного устаткування, засобів праці, декору різних паризьких офісів у будь-якому випадку допоможуть розкрити численні шляхи дослідження різних форм привласнення, що зустрічаються в даних робочих просторах. Подібні форми привласнення зустрічаються, з одного боку, в декорі, який нав'язаний підприємством чи установою і виражається в архітектурі, устаткуванні і, з іншого боку, в декорі, яким керують працівники і/або група працівників зі своєї власної ініціативи. Інакше кажучи, тут ідеться про сприйняття «розподілу» робочого простору, розуміння стратегій підтримки робітниками комфорту на робочому місці, засоби пристосування, обмеження норм, нав'язаних ієрархічними інстанціями, і, нарешті, створення інших інструкцій, які за необхідності затвердяться у нових нормах.

Коли підприємство чи установа змінює свій стиль

Оформлення підприємства, починаючи з обладнання чи ремонту, проводиться керівництвом з огляду на раціональність та ефективність, а також на ознаку іміджу. Для нового керівника переоснащення офіса може стати способом вираження його впливу (Balandier, 1985). Умеблювання установи вказує не лише на стиль управління установою, але й на ставлення керівника до своїх робітників. Без сумніву, персональний кабінет начальника демонструє і його власне відношення до роботи.

Загальний офіс, персональний офіс, офіс директора установи — кожний із цих просторів варіює за зовнішнім виглядом. Оснащення офіса повідомляє не тільки про обов'язки, а й про посаду його власника. Досить часто офіс керівника установи є просторішим, краще освітленим, з кращим оснащенням: робочий стіл, м'які крісла, стіл для засідань. Специфічне обладнання вказує на значущість цього місця. Навіть розміщення офіса має значення для цієї посади. Тому він зазвичай розміщується на останньому поверсі. Хорошим прикладом цьому є короткий огляд офіса уповноваженого культурної установи. На верхньому поверсі цієї установи в адміністративній зоні розміщений офіс уповноваженого. Він знаходиться у самому «серці» низки офісів (канцелярія, офіс керуючого справами, бухгалтерія), які сполучаються між собою за допомогою дверей. Офіси, віддалені від центрального, мають не більше одного входу що веде до коридору. Сам вхід до кабінету директора відділяється від коридору приймальнею. Це просторе приміщення тягнеться з четвертого по п'ятий прогін — практично величина офіса оцінюється кількістю прогонів. Наявність вікон по всій довжині стіни робить приміщення світлішим. Стеля і стіни пофарбовані в білий колір. Підлогу покриває цупкий сірий килим. З лівого боку знаходиться чудовий робочий стіл білого кольору, на якому можна побачити лампу, комп'ютер, телефон, підставку для папок і документи. У кожному кутку офіса є два чорних шкіряних крісла, розміщених одне навпроти іншого. На задній стіні офіса прикріплена гравюра. З правого боку, в глибині приміщення, в іншому кінці офіса, навпроти робочого стола, знаходиться книжкова шафа, на полицях якої можна побачити виставкові каталоги та безліч інших предметів: різноманітні дрібниці, подарунки чи сувеніри (кераміка, вироби з лози чи дерева…). Поряд із робочим столом, недалеко від книжкової шафи знаходиться стіл, оточений масивними стільцями з чорної шкіри. Приміщення умовно розділене на особистий робочий куток і простір для засідань. Уздовж вікон розміщені шафи, заповнені папками. Навпроти вікон — вбудовані шафи, які виконують роль своєрідного архіву документів. Вбиральня (дзеркало й умивальник) ховається за такими самими дверима, як у цих шафах, на них прикріплена відповідна табличка.

Даний опис потребує певних коментарів. Провідна роль офіса, стриманість дизайну приміщення, відсутність особистих речей, специфічне обладнання відповідно до посади — все це є ознакою не лише місця, а і його власника. В організації ж архітектурних просторів простежуються тісні зв'язки між певними послугами і обов'язковою роботою[3].

Функція адміністративного впливу на якість послуг також пов'язана з виробництвом, бухгалтерським обліком, управлінням…, включаючи оцінку обладнання та різноманітного устаткування. Архітектура приміщення відповідно продумана. Правила асигнування[4] визначають використання офісного простору та устаткування: робочий стіл, конференц-зал, кафетерій, їдальня. Кожне з цих приміщень має свою функцію. Робочі столи зазвичай обладнані відповідно до встановлених стандартів. Вибір покриття (килима чи ковроліна на підлозі), малюнка чи картини на стіні; кольорів (Пот, 1985)[5] — білого чи переважно пастельного; прямого чи непрямого освітлення — під час проектування. Базове меблеве устаткування складається з робочого стола, стільців (іноді ергономічних), шаф (вбудованих, стелажів, картотек, книжкових шаф), які укомплектовані офісним чи інформаційним обладнанням. Офіс визначається своїми знаряддями праці — для письма та зв'язку. Мікрокомп'ютер часто витісняє друкарську машинку, хоча у деяких секретарів вона співіснують. Таке подвійне використання пов'язане з інтенсивністю експлуатації. Телефони — невід'ємні засоби зв'язку як за межами офіса, так і всередині його — підсилюють «армаду» офісного устаткування та утилітарних об'єктів. Певні установи також оснащені телефаксом та абонентською телекомунікаційною мережею «мінітель».

«Старовина» на підприємствах веде до накопичення та комбінування різних стилів. Так ергономічний стілець 90-ї лінії сірого кольору співіснує з білим стільцем 70-х років з оранжевим сидінням.

Подібний стандартний декор зазнав змін, що дозволило службовцям краще позначити свою робочу територію, а також підкреслити своє власне «я»[6].

«Бути як вдома»

Перш ніж увійти до офіса, на вхідних дверях якого позначено прізвище власника, слід звернути увагу на наклеєні малюнки, що вказують на зв'язок, встановлений між однією особою та іншими співробітниками, за яким можна охарактеризувати цю людину. Подібні предмети прикрашають екстер'єр і доступні сприйняттю інших. Формування особистого здійснюється не лише в інтер'єрі.

Для створення декору офіса беруться об'єкти з різноманітними функціями. Матеріальне оснащення і фурнітура характеризуються тим фактом, що вони передують робітникові або надаються інтендантською службою, відповідно до його миттєвих чи довгострокових бажань, відповідно до поставлених вимог. Ці об'єкти можуть використовуватися по-різному, а також бути пристосованими до індивідуальних вимог.

Канцприладдя (папір, ручки…) найчастіше зникає і замінюється, або не повертається взагалі. Ножиці, степлери та інші предмети, що переходять із рук у руки, зазвичай мають позначки. Наклейка з іменем власника дає зрозуміти, що даний об'єкт є предметом особистого користування. Хоча часто спільне стає особистим.

Елементи декору підсилюють зв'язки, що існують між членами колективу. Предмети, розміщені на робочому місці, більшою чи меншою мірою пов'язані з професійною діяльністю. Це можуть бути подарунки, всілякі дрібнички — сувеніри, які даруються колегами з нагоди повернення з відпустки, своєрідні «обереги» офіса (Gerome, 1984) чи подарунки, зроблені стажерами на згадку про їх перебування. Вони розміщені на очах у всіх або складені до шухляди. Той факт, що ці речі зберігаються на робочому місці, свідчить про ставлення до роботи і про відокремлення особистої сфери від робочої. Є речі, які робітник бере додому, а деякі залишає на роботі.

Різноманітні малюнки, ксерокопії комічних картинок, листівки, фотографії (колективу, співробітників), плакати розміщуються в офісі. Прикріплені, приклеєні до стіни, в рамочках, на дверях — ці предмети іноді можуть повністю займати вказані поверхні.

У бухгалтерії Національної компанії залізниць Франції, де зазвичай співпрацюють з різноманітними турагентствами, стіни заклеєні малюнками. Тут можна побачити вирізки з журналів: фотографії Джона Вайна, Мадонни, Патріка Сабатьє, фото з вистави «Фатальні жінки», Генсбурга, Джонні Холлідея, платівки. Всі ці речі прикріплені до дверей шафи. Навколо дзеркала розміщені фотографії дітей службовців, листівки з відпусток, групові фотографії, зроблені перед виходом на пенсію, гірлянди, які прикрашають приміщення. У рамочках чи прямо на стіні — колажі з текстів і/або малюнків, які доповнюють робочий план, календар і записи про послуги.

Як нам пояснили три співробітниці цієї служби, новини тут розміщуються, обговорюються і коментуються зазвичай з іронією. Таким чином ми дізналися, що вони вирішили приклеїти картинку, що представляла «справу Сабатьє»[7] з надписом «підтримує, щоб оплатити послуги адвоката». Початок антитютюнової кампанії став причиною створення специфічної агітпродукції. «Фатальні жінки»[8], «Джонні» закликали їх до участі у своєрідному дійстві. Найдивнішою є платівка: цей образ був запропонований двома співробітницями для їхнього шефа, оскільки останній, незважаючи на розвиток технологій, використовував слово «електропрогравач» замість «hi-fi системи», що дуже розважало його співробітників. Це зібрання малюнків оновлюється, проте деякі з них пожовкли від тривалого використання. Якість і значення документів визначає місце їх розташування. У цій установі існує звичка (напевно підсвідома) сортування документів; розміщення фотографій відрізняється від звичайного наклеювання, фотографії зазвичай розміщуються навколо дзеркала, на відміну від карикатур, розміщення яких хаотичне. Ці зображення несуть у собі інформацію про відносини з іншими людьми і повсякденне життя як колективне, так і особисте. Вони відкривають культуру людських взаємин, у яких самі виступають як головні дійові особи.

Іноді всі ці речі використовуються для того, щоб приховати певні вади приміщення. Зображення, які можуть залишатися на одному місці протягом років (навіть після приходу нового власника приміщення), виступають засобом зв'язку, вимоги й іноді самовисміювання. Стиль декору символізує відношення до усталених норм, оригінальність, ставлення до робочого місця. З часом (через відсутність оновлення) його перестають помічати. Ці зображення більше не виділяються, вони просто перетворюються на частину інтер'єру і, певною мірою, їх нейтральність виключає можливість повторного використання.

Щоб забезпечити приємну атмосферу, підтримати зв'язок із «зовнішнім світом», працівники часто купують

або приносять до офіса всілякі дрібниці. Родинні фотографії, фотографії з відпусток стають частиною інтер'єру, зазвичай їх прикріплюють до стіни або до робочого плану. Декоративні елементи вирізняються своєю різноманітністю. Вазони в офісі часто вказують на любов до садівництва, яка супроводжується обміном паростками та різноманітними методиками вирощування. На інших частинах стіни розвішені картини й афіші. Погане освітлення вимагає встановлення додаткових ламп. Різноманітні форми і колір роблять їх елементами декору. Наявність радіо ще раз підтверджує необхідність зв'язку із «зовнішнім світом».

Домашні предмети: кавник, чайник, плита мають місце в офісах жінок. «Цей спосіб життя змушує мене використовувати плиту, яку я намагаюся приховати». Споживання їжі є невід'ємною частиною неробочих годин в офісі; це може бути дозволено або заборонено, що змушує працівників вдаватися до прихованих дій. Часто внутрішніми правилами створюються певні обмеження. Контроль за поведінкою, безпекою частково пояснює існування цього явища. Алкоголь вживають зазвичай таємно, і пляшки ретельно приховуються. Дозволяється вживання чаю та кави, і це сприяє облаштуванню місць для споживання їжі.

Участь жінок у професійній діяльності сприяє проникненню особистого у професійну сферу, це виявляється не тільки у матеріальній культурі, яку вони поширюють, а й у їхніх розмовах. Чи зможуть вони колись поєднати особисте з колективним під час щоденного ритуалу за чашкою кави? Нові вимоги (зазвичай з боку жінок) змушують комітети при підприємствах надавати своїм співробітницям такі послуги, як прання, прасування, шиття, догляд за дітьми[9].

Чи споживають чоловіки те ж саме що й жінки? Чи вони надають перевагу автоматам-розповсюджувачам напоїв, і чому вони обирають саме цей вид обслуговування? Чи мали б вони якусь користь від обладнання, яке встановили їхні співробітниці? Одна жінка розповідає, що «у неї немає ні кавника, ні чайника, тому що вона вважає за краще виходити з офіса.»

До подібних дозволених речей додаються й заборонені. Устаткування використовується в особистих цілях; телефон, який забезпечує зв'язок із «зовнішнім світом», виступає також у якості постійного засобу зв'язку з родичами під час роботи. Можна сказати, що подібні предмети нерідко використовуються не за своїм першочерговим призначенням. Яскравим прикладом цьому є мікрокомп'ютер, який завдяки спеціальним дискам перетворюється на ігрову приставку. Проте особисте використання комп'ютера для ігор не є секретом! В іншому кабінеті знаходиться своєрідна «перука» (цей предмет зроблено з матеріалів, принесених на роботу), яка дає змогу виявити свою винахідливість. Так, у паризькому банку колеги молодої дівчини зробили для неї капелюх із шматочків жовтого та зеленого картону до дня Святої Катерини[10] (традиційне свято незаміжніх дівчат 25-річного віку). У культурній установі робітник з відділу репродукції перетворив обрізки кольорового картону на букет і поставив його до горщика. Подібні витвори часто доповнюють оздоблення офіса.

Завданням усіх цих об'єктів є досягнення комфорту, але вони також вказують і на піклування з боку колег, керівника. Простір для робітників є проявом того, хто вони є насправді.

Деякі працівники розповідають про те, як вони прибирали у своєму офісі, інші — про миття чи фарбування стін на робочому місці. І все це без допомоги спеціальних служб. «Знаєш, я прибираю пилюку, дезінфікую, а одного разу я навіть поклав плитку. Ти ж розумієш. Я помив стіни, але це було не те…». Подібні «втручання» потребують часто матеріальних відшкодувань. Насолодитися такою «свободою» можливо лише в тих установах, які здатні відшкодувати збитки. Проте такі явища — виняток, оскільки працівники дуже рідко є справжніми господарями свого робочого місця.

Ремонт усіх цих предметів на робочому місці є ознакою ставлення особистості до робочого місця та до інших працівників. Одні намагаються захистити себе і тому неохоче ділять свій робочий простір з іншими. Ось чому вони намагаються повністю або частково установити його кордони. Заповнення папок, коробок з устаткуванням, розміщення телефону, мікрокомп'ютера та зміни в робочому плані використовуються для відмежування.

Так, у своєрідному «музеї», який облаштувала одна жінка у своєму маленькому офісі, щоб забезпечити рухливість і доступ до «зовнішнього світу», робочі столи розташовані літерою U, офісне крісло знаходиться в центрі, що дозволяє одному працівникові мобільно включатись у різні види діяльності або одночасно працювати з кількома працівниками. Інша співробітниця пояснила мені, що все в її офісі розміщене з розрахунком на раціональне використання. Посібники з інформатики розміщено біля мікрокомп'ютера. У такий спосіб вона відмежовує особисте від робочого. Предмети праці доступні для всіх, і їх упорядкування підлягає цьому принципу. «Особисто я не привласнюю свій робочий простір.»

З'являються різноманітні способи мислення і сприйняття робочого простору, де в першу чергу домінують критерії (особисті чи колективні) організації, дієвості, користі, чистоти, комфорту… Ми беремо участь у самоуправлінні, дозволеному в цьому просторі. Тому місця роботи стають місцем постійної творчості.

Але до чого може призвести привласнення, а потім повторне привласнення, і чи є цьому якісь межі? Поняття «повторне привласнення» означало б індивідуалізацію робочого простору (колективну та/або особисту). Таке повторне привласнення є показовим для використання «неробочого часу». А воно в свою чергу змушує повернути зовнішні елементи на підприємство та/чи використовувати їх за першочерговим призначенням. Отже, ми маємо справу з низкою своєрідних просторів. Спостерігається явище створення «домашніх гніздечок» на робочому місці. Подібні речі визначають обмеження у просторі, створюють ніші в постійних проблемах, які пов'язані з добробутом і (досить часто) з безпекою.

Нейтральність місць: вплив примусу або розв'язання причин занепаду, опір системі.

Установа чи підприємство може заважати робітнику чітко відокремлювати свою територію. Тут ідеться про «відмову від власності». Керівні інстанції нав'язують устаткування, коли мова йде про вибір останнього. Примуси також є кон'юнктурними. Архітектура офісів, обов'язковий розподіл, навіть діяльність робітника, пов'язана з громадськістю, обов'язково стають причиною «нейтральності» місць.

Все починається з працівника, котрий сам віддаляється від свого «світу» праці. Про байдужість, недбале ставлення до своїх обов'язків на підприємстві часто свідчить відсутність особистих речей та декору. За словами однієї секретарки, бажання не поєднувати особисте з роботою пояснює цей вибір; небажання ризикувати, відстороненість — звичні явища в умовах нейтральності та прозорості, які так потрібні на роботі. «Всі можуть зайти до мого офіса, тут є все необхідне, а якщо я виходжу — все в бездоганному стані.»

Поняття «привласнення», «повторне привласнення», «відмова від власності», запозичені у Густава-Ніколаса Фішера (1989), дають уявлення про загальну програму, яка дозволяє розглянути матеріальну культуру в динамічних термінах: вона з'явилася як найкраща підтримка створення (і репродукції) соціальних зв'язків, які пов'язані з професійною діяльністю. Іншими словами, для виникнення соціального зв'язку потрібен об'єкт. Матеріальна культура також дозволяє розглянути вплив домашньої сфери і дозвілля на робочі місця.

Матеріальна та нематеріальна культура: нові надходження

Очікується дематеріалізація і/або гіперспеціалізація робочих просторів. Певною мірою це пояснюється бурхливим розвитком інформатики, телеінформатики і потужним розвитком віртуальних просторів. Насправді через еволюцію офісного оснащення спостерігається певна «оголеність» простору — нестача папок та іншого обладнання, яке раніше мало місце в офісі і тепер зникає» (Jockusch, 1992, 32). У Німеччині так само, як і у Франції, розвиток інформатики стає причиною зменшення офісного устаткування та фурнітури. «Комп'ютер може замінити не тільки друкарську машинку, але й робочий стіл, папки, різноманітне обладнання, конференц-зал, рух. Усі просторові пристрої, рухомі чи статичні, можуть мати на даний момент віртуального відповідника, що відповідає йому чи взагалі його замінює (Meurice Degwy, 1992, 62-63). Водночас відбувається процес гіперспеціалізації обладнання. Цей процес перетворює роботу працівника на діяльність, що необхідна для підвищення кваліфікації спеціаліста. Сфера обслуговування нещодавно змінила своє «обличчя» в плані переходу від культури професіональної до виконавчої. Зміни, пов'язані з матеріальною культурою, є нічим іншим, як відголосом цього процесу.

Втім, через заміну професійної діяльності в офісі на віддалену роботу вдома[11] відбувається спустошення робочого простору не тільки від працівників, а й від оснащення. Далі домашній простір має стати робочим місцем, що є абсолютно незвичним явищем для такої категорії спеціалістів як працівники сфери послуг. Чи зможе робочий простір майбутнього поділити службовців на «зовнішніх» і «внутрішніх«? Чи деперсоналізація робочих місць є засобом залякування на противагу постійній проблемі з їх облаштуванням?[12] Чи можна буде уявити в найближчому майбутньому підприємство, що існує лише на папері, без офіса, яке керується лише на відстані за допомогою інформаційних та телеінформаційних мереж? Обговорення матеріальної культури офіса втратить сенс. Але в будь-якому разі матеріальна культура має стати показником соціальних звичаїв та їх змін.

Примітки

[1] Частково пов'язується з роботами Ж. Н. Фішера.

[2] Ця стаття підсумовує попередні дослідження, які проводилися протягом 1994 р. у робочому середовищі офіса Національної компанії залізниць Франції, у музеї та інших матеріалах, зібраних під час опитування; акцентується увага на святі Св. Катерини в професійному середовищі парижан (банки, великі магазини тощо). (La Seinte-Catherine à Paris de la fin du XIX siècle à nos jours: Ethnographie d'une fête urbaine et professionnelle. Thèse, Paris X, 1992).

[3] Переговори з начальником установи могли б збагатити це дослідження і вказати на вільний чи примусовий вибір робочого простору.

[4] Тьєррі Піллон визначає це положення в короткій статті, яка присвячена нормам та звичаям установи (1992). Щоб зрозуміти характер установи, керівник не повинен ігнорувати особисте бачення організації, враховувати «особистий підхід до усталеного» (за словами автора) і, таким чином, зрозуміти методи перекваліфікації робочих місць, водночас представляючи нові форми самовираження, що пов'язані із самовираженням людини або групи осіб.

[5] Перш ніж звернути увагу на кольорову символіку заводу, ця стаття звертається до елементів вираження, які присутні в кольорах офісів.

[6] Перегукується зі статтею Тьєррі Піллона.

[7] У 1992-93 роках Патрік Сабатьє, автор різноманітних телепередач, наголосив на справі про грошове шахрайство і ухилення від сплати податків.

[8] Вистава «Фатальні жінки» у своїй основі — селянська пародія. На сцені присутні дві карикатурні сільські жінки, котрі коментують новини й повсякдення.

[9] Пов'язується зі статтею «Прання брудної білизни в офісі», Ізабель Дуазо, Libération, понеділок, 24 жовтня, 1994.

[10] Ритуальна річ, яка позначає незаміжню молоду жінку 25 років.

[11] Пов'язується зі статтею «Середа, день віддаленої роботи», Сільвен Віленов, Libération, понеділок, 26 вересня, 1994.

[12] «…Йдеться про зміну значення «привласнення» робочого місця. Гнучкість графіка, розподіл праці, робота вдома та інші види невиходу на роботу і переміщення робочого місця стають причиною його нейтральності, банальності та деперсоналізації. Можна працювати в офісі, при цьому не бути там присутнім і працювати майже всюди. З цієї точки зору фізична присутність працівника не є показником продуктивності праці; і навпаки, його відсутність зовсім не є синонімом «лінощів» (Jockusch, 1992, 34).